Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht / 1923
Für die Schweiz: Beer & Cie., Zürich

Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht / 1923
Für die Schweiz: Beer & Cie., Zürich

Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Göttingen // Vandenhoeck & Ruprecht // 1923

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

In Kürze erscheinen:

Das System der Wissenschaften

nach Gegenständen und Methoden

Von Dr. Paul Tillich, Privatdozent an der Universität in Berlin.

Etwa 160 S. gr. 8°.

Inhalt: Grundlegung. Die Denkwissenschaften. Die Seinswissenschaften. Die Geisteswissenschaften. Zusammenfassung.

Komplextheorie und Gestalttheorie

Ein Beitrag zur Wahrnehmungspsychologie

Von Georg Elias Müller.

IV, 108 S. gr. 8°.

Der Altmeister der experimentellen Psychologie gibt unter Berücksichtigung der neuesten Forschungen über die Gestaltwahrnehmung eine umfassende Darstellung der für die Psychologie der Wahrnehmungen so bedeutungsvollen Komplextheorie und unterzieht die von andrer Seite vertretene Gestalttheorie einer kritischen Beurteilung.

Prof. Dr. Osw. Kroh:

Subjektive Anschauungsbilder bei Jugendlichen

Eine psychologisch-pädagogische Untersuchung

VIII, 195 S. gr. 8°. 1922. [geb. 6 fr.] Grundzahl*) 3, geb. 4,50

„Die sog. eidetische Veranlagung ist in psycholog. und pädagog. Hinsicht derart wichtig, daß sie jeder Pädagoge unbedingt kennen lernen muß. Die beste Gelegenheit hierzu bietet das vorliegende Buch, das in leichtverständlicher, lebendiger und geschickter Darstellung zum ersten Male die hochinteressanten Forschungsergebnisse in möglichster Vollständigkeit zusammenfaßt und die wichtigsten pädagog. Folgerungen aufweist. Für den Heilpädagogen ist noch besonders wertvoll, daß im Schlußkapitel die subjektiven Anschauungsbilder als diagnostisches Hilfsmittel bei der Untersuchung psychopathischer Konstitutionen gezeigt werden." Zeitschr. f. d. Behandl. Schwachsinniger 1922. 12.

„Für die Beurteilung okkulter Erscheinungen geben die vorliegenden Forschungsergebnisse höchst bedeutsame Aufschlüsse." Schwäb. Schulanzeiger 1923, 5.

Seminar-Direktor Dr. Alfred Heußner:

Einführung in die Psychologie.

2. durchgesehene Auflage. IV, 247 S. 8°. 1920. [geb. 2,50 fr.] Geb. Gz.*) 3,80

1921/22. 8°. **Hilfsbüchlein für Kant-Leser.** [je 1,75 fr.] Gz. je 1,20

1. Heft: Kants Prolegomena. Einführung in die Vernunftkritik. IV, 113 S.
2. Heft: Die „Grundlegung" zur Metaphysik der Sitten (Einführung in Kants Ethik).

Friedel Horns Weg zu Gott.

95 S. 8°. 1919. Fein kart. Gz. 1,50, in Geschenkband hübsch geb. Gz. 2,20

Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter.

Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme.

6. vom Verfasser durchgesehene Auflage. 13.–16. Tausend. IV, 225 S. 8°. 1921.
Mit Erläuterungen fremdsprachlicher Ausdrücke und einem Literaturverzeichnis.
[geb. 2,75 fr.] Geb. Gz. 3,60

Als „Neue Folge" 1. und 2. Heft sind erschienen:

Einführung in Wilhelm Wundt's Philosophie u. Psychologie.

Mit einem Sachregister u. Erläuterung philosophischer Fachausdrücke.

IV, 148 S. 8°. 1920. [geb. 2,25 fr.] Geb. Gz. 2,80

Einführung in Rudolf Eucken's Welt- und Lebensanschauung.

VI, 132 S. 8°. 1921. [geb. 2,25 fr.] Geb. Gz. 2,60

---

*) Grundzahl (Gz.) mal Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins ergibt den Inlandspreis. Auslandspreise in schweiz. Franken.

Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Göttingen // Vandenhoeck & Ruprecht // 1923

Vortrag, gehalten am 2. Oktober 1922 an der Jahresversammlung des schweizerischen Vereines für freies Christentum.

Wenn ich diese Schrift

Herrn Prof. D. Dr. Georg Wobbermin

in Göttingen

zu widmen mich erkühne, so geschieht es ohne den Anspruch auf völlige Übereinstimmung unserer Ansichten, jedoch aus dem Bedürfnis, dem vielverdienten Begründer der „religionspsychologischen Methode der systematischen Theologie“ und dem wirklichkeitsoffenen Forscher meine Hochschätzung öffentlich auszudrücken.

Zürich, den 23. Februar 1923.

Oskar Pfister.

Inhalt.

Die Glaubenslehre spielt in der Gegenwart unter den theologischen Disziplinen die Rolle einer entthronten Königin. Unsere Veteranen reden noch heute mit Begeisterung von den Vorlesungen eines Alexander Schweizer und Biedermann. Sie erzählen uns mit gehobener Stimme von den Zeiten, da die dogmatischen Fragen im Brennpunkt des Interesses stunden und ein oft leidenschaftliches Interesse auf sich lenkten. Sie imponieren uns durch die Schärfe ihrer Begriffe und die Gründlichkeit ihrer methodischen Schulung. — Von alledem ist bei der jüngeren theologischen Generation nicht das Geringste wahrzunehmen. Die Glaubenslehre ist in ihren Augen die öde Heide, die man am liebsten umginge, wenn der Weg zum Examen nicht unglücklicherweise über sie führte, und ein Interesse, das auf dem dürren Sandboden des Examens ruht, schafft keine glänzenden Augen. Am besten gefällt diejenige Glaubenslehre, die den Verstand für bankrott erklärt, um dem Gefühl, dem Wunsch, dem Erlebnis freien Tummelplatz zu verschaffen. Die Wirkung ist eine grauenhafte Verworrenheit der dogmatischen Begriffe, ein kläglicher Dilettantismus der religiösen Vorstellungen, ein Herabsinken des Pfarrers auf das Niveau des Sektenpredigers. Man beruft sich auf seine „Erlebnisse" und kümmert sich nicht darum, daß der Katholik, der Mohammedaner, der Atheist, der Theosoph sich mit demselben Rechte auf seine Erlebnisse berufen kann. Man treibt eklektischen Biblizismus und greift aus der heiligen Schrift das heraus, was die stärksten Gefühle auslöst: Der eine findet ihre Summa in der Eschatologie und der Aufforderung zu untätigem Warten, bis Gott mit starkem Arme in die Welt eingreift; der andere entnimmt der Bibel, daß das Christentum erst links von den Grütlianern oder Hermann Greulich, Bebel oder Ebert beginne; der Dritte tiftelt heraus, daß erst Rudolf Steiner der Weg, die Wahrheit und das Leben, und daß keiner Christus erkannt hat bis auf den Schöpfer des Goetheanums, der sozialen Dreigliederung und der Eurhythmie. Emil Brunner versichert: „Indem die Wissenschaft uns die Dogmatik zerschlug, hat sie uns von dem gefährlichen Götzentum des Verstandes befreit[1])."

Aber sind wir nun nicht in die Krallen des wildesten Subjektivismus geraten, man mag ihn nun Erlebnis oder Glauben oder Erkenntnis nennen, wobei jedermann allgemeine Gültigkeit für das in Anspruch nimmt, was ihm bei seiner zufälligen Begabung und seinen zufälligen

---

[1]) E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 18.

Schicksalen als das Richtige erscheinen muß? Überall ein unaufhörliches Aneinandervorbeischwatzen, ein Auseinanderfallen in unzählige Gruppen und Grüpplein, und im Hintergrund sitzt der alte Mephistopheles und lacht: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab' ich dich schon unbedingt!" Das wissenschaftsfeindliche Pochen auf „Erlebnisse" muß zu Erlebnissen führen, die keinem Freunde des Gottesreiches erwünscht sein können. Schwärmerei, Aberglauben, naive Bedarfs- und Gelegenheitstheologie machen sich in den Kreisen breit, die auf den Namen von Theologen denn doch nicht verzichten wollen, und blicken mit hochmütiger Verachtung auf jede wissenschaftliche Bearbeitung des christlichen Glaubens herab.

Neben dieser theologischen Antitheologie besteht allerdings noch eine Glaubenslehre, die auf ihrem Gebiete ernstlich die wissenschaftlichen Normen durchzusetzen beflissen ist. Aber sie fristet ein höchst bescheidenes Dasein. Noch suchen viele eine Wohnung in der grandiosen Burg, die einst Biedermann so kühn errichtet hatte. Aber niemand kann sich verhehlen, daß Fundament und Zinnen des stolzen Baues brüchig geworden sind. Lipsius macht der Überlieferung und dem pektoralen Denken so große Zugeständnisse, daß von freier Wissenschaftlichkeit bei ihm nicht wohl geredet werden kann. Troeltsch schildert sehr gewinnend die psychologische, erkenntnistheoretische, geschichtsphilosophische und metaphysische Aufgabe der Religionswissenschaft[1]), zu der auch die sog. christliche Glaubenslehre gehört; aber bevor er selbst an die Durchführung seines Programmes ging, vertauschte er die Theologie mit der Philosophie, und die freie Theologie wurde um eine Hoffnung ärmer. So ragt fast nur noch der ehrwürdige Lüdemann empor, den Einen eine Säule, die von verschwundener Pracht zeugt, den Andern ein Wächter, der den kommenden Tag verkündigt. Und dieser Eine verkündigt, daß die freie Theologie an den deutschen und schweizerischen Universitäten tot sei[2]). Max Frick triumphiert, der Rationalismus, der das christliche Dogma einfach durch ein rationalistisches abgelöst hat, sei im Begriff, an Arterienverkalkung zu sterben, und damit will er offenbar die Dogmatik der Reform kennzeichnen[3]). Gewiß ist dies Eine: Im Ganzen betrachtet ist die liberale Theologie in den Verfall der

---

[1]) Troeltsch, Wesen der Religion und Religionswissenschaft, Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 484 ff.

[2]) Schweizer. Protestantenblatt vom 28. Aug. 1922.

[3]) M. Frick, Die Bedeutung der Glaubenslehre für das Leben der Gemeinde Christi (1922) S. 3.

systematischen Theologie verwickelt, mag uns dieses Geständnis noch so schmerzlich berühren.

Wie konnte es so weit kommen? Dürfen wir uns damit trösten, daß jede theologische Disziplin der Welle gleicht, die hoch emporgehoben wird, eine Strecke weit die andern überragt und dann zusammenbricht? Oder können wir uns darauf berufen, daß für das streng theoretische Denken die Zeitverhältnisse ungünstig liegen, und daß, wie Windelband sagt, auch für die Philosophie Herbst und Winter angebrochen seien[1])? Sollen wir uns damit abfinden, daß jetzt eben die praktischen Bedürfnisse die Lebensenergie fesseln und einen gewissen theologischen Pragmatismus und Utilitarismus sich dienstbar machen? Müssen wir uns damit zufrieden geben, daß, wie Friedrich Naumann versichert, der ethische Widerspruch gegen die christliche Lehre viel peinlicher und brennender sei, als bloße Lehrkonflikte[2])?

Gewiß sind diese Tatsachen nicht zu leugnen. Aber der Grundfehler steckt sehr viel tiefer: Die Glaubenslehre hat ihre wahre Aufgabe völlig verkannt und sich in ungeheuerliche Widersprüche verwickelt, die sie nicht zu lösen wußte und an denen sie verbluten mußte. Nicht in erster Linie die Ungunst der Zeitverhältnisse, sondern die theologische und praktische Unzulänglichkeit der Glaubenswissenschaft selber hat die systematische Theologie ihres Kredites beraubt und sie in den Augen der aufsteigenden Generation der Verachtung preisgegeben.

Es gibt keinen anderen Ausweg aus dieser schlimmen Lage, als eine Neuorientierung der Glaubenswissenschaft. Rickert sagt in seinem kürzlich erschienenen „System der Philosophie“[3]): „Gerade dem angeblich tiefen und uferlosen Weltanschauungsgerede, das sich auf Glauben, Eingebung, Intuition oder ‚Ahndung‘ stützt, und das in der sogenannten Philosophie des Anti-Intellektualismus sich oft unangenehm vordrängt, kann mit Aussicht auf Erfolg nur eine wissenschaftliche Weltanschauungslehre gegenübertreten.“ Dasselbe gilt von der wissenschaftsfeindlichen oder antitheologischen Theologie. Nur muß sie, wie wir sehen werden, nicht nur in der Wesensschau, sondern auch im psychologischen Verständnis völlig neue Bahnen einschlagen. Denn was die gegenwärtige konfuse Lage hervorbrachte, ist nicht nur die Wirkung logischer Überlegungen, sondern in erster Linie das Ergebnis einer affektiven Intro-

[1]) Windelband, D. Gesch. d. neueren Philos. II, 428.

[2]) Naumann, Briefe über die Religion, S. 58.

[3]) Rickert, System der Philosophie, I. Teil: Grundlegung der Philosophie, Tüb. 1921, S. 35.

version[1]), und es steckt in ihr ein ganz gesunder Kern: Der Protest gegen den glaubensfernen Betrieb der bisherigen, jetzt mit Recht auf die Sandbank geratenen Dogmatik und sogen. Glaubenslehre.

Dies möchte ich dartun, indem ich rede:

I. von der inneren Aufgabe der Glaubenswissenschaft und

II. von ihrer Aufgabe für die übrigen theologischen Fächer und dadurch für das Leben im Allgemeinen.

I. Die innere Aufgabe der Glaubenswissenschaft.

In allererster Linie gilt es, sich darüber zu verständigen, was den Begriff der Glaubenslehre ausmache. Unter „Glaube" im religiösen Sinne verstehen wir ein Erfaßt- und Erfülltsein von Gott und göttlicher Kraft. Jeder fähige Konfirmand weiß, daß es sich nicht nur um einen Verstandesprozeß handelt, sondern daß Gefühl und Wille am Glauben mindestens ebenso stark beteiligt sind, wie der Intellekt.

Hier begegnet uns nun der erste Grundfehler, an dem die bisherige Glaubenslehre vielfach gescheitert ist. Er betrifft das Objekt der fraglichen Wissenschaft, den Glauben. Indem Heinrich Lang, Biedermann und viele andere freie Geister ganz ebenso, wie die alte Orthodoxie, Glaubenslehre und Dogmatik identifizierten, führten sie von vornherein den intellektualistischen Grundirrtum ein, nur die religiöse Vorstellungswelt sei wissenschaftlich zu bearbeiten. Und weil diese Dogmatik sich nur mit Lehren der Bibel und der Kirchen befaßt, wird sie aus einer Wissenschaft vom lebendigen Glauben eine Lehre über Lehren statt über Leben. Weil ferner die Kirchen aufgehört haben, Dogmen in die Welt zu stellen, hat es die Glaubenslehre lediglich mit Vergangenheitsgrößen zu tun. Sie ist eine archäologische Disziplin. Es war die denkbar fatalste Verwechslung, die hätte begegnen können.

In ihr liegt eine zweite enthalten: Christlicher Glaube ist doch offenbar jede lebendige Beziehung auf Christus, alles Leben in Christus und alles Leben Christi in einzelnen Menschen, mag es sich nun in religiösen Gedanken oder in Kultushandlungen oder sonstigen Leistungen äußern. Macht man, wie es die Dogmatik ihrem Wesen nach tun muß, aus der Wissenschaft vom christlichen Glauben eine Lehre über offiziell anerkannte Lehren, so plündert man das ungeheuer große und herrliche Gebiet jämmerlich aus und schränkt es auf einen allerdings imposanten

[1]) Vgl. meine Schrift: „Zur Psychologie des philosophischen Denkens", Leipzig und Bern, Bircher 1923.

Rest ein: Die Eingrenzung auf die Lehre statt den Glauben war der erste Sündenfall; der zweite besteht in der Einschränkung auf die offiziell abgestempelte Lehre, diesen kirchlich approbierten Niederschlag des Glaubens. Nicht die ecclesia invisibilis aller derer, die von Christus lebendig erfaßt sind, sondern die sehr sichtbaren christlichen Kirchen liefern den Stoff. Nicht nur das Glaubensleben der gewaltigsten Christen, sondern auch die unmittelbaren Lebensäußerungen des Glaubens, sofern sie nicht im Dogma aufgehen, werden dieser Kirchenwissenschaft geraubt. Es ist eigentlich unglaublich! Gerade das Feinste, Höchste, Herrlichste ließ sich die Glaubenswissenschaft stehlen. Ihr eigentliches Objekt, die tatsächliche Frömmigkeit, erreichte sie niemals. Den lebenden, lebendigen Christen darf sie nicht erforschen; sie schöpft nur aus zweiter, dritter Hand. Das Buch, die Lehrformel, drängt sich zwischen den Glaubenswissenschafter und seinen eigentlichen Gegenstand[1]). Die Kirche wird, aller psychologischen Einsicht zuwider, zum Glaubenssubjekt an Stelle des lebendigen Menschen.

Ein paar Belege: Schleiermacher, der die Dogmatik als „Kirchensatzungslehre" durch eine „Glaubenslehre" ersetzen will, verlangt ausdrücklich, daß alle Inhalte ihren christlichen Charakter an den Schriftzeugnissen, ihre evangelisch-protestantische Zugehörigkeit an den Symbolen und der weiteren Tradition unserer Kirche erwiesen haben, sonst gehen sie die Glaubenslehre nichts an (§ 19 des „Christl. Glaubens"). Was einzelne Gläubige an Sondergut besitzen, fällt außer Betracht (§ 15). Biedermann bleibt ausdrücklich bei den Dogmen stehen. Ritschl läßt die Dogmatik den Stoff der theologischen Gedanken aus den entsprechenden Darstellungen des Gemeindebewußtseins schöpfen (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, III, 3). Pfleiderer versichert: „Da der Glaube ein Produkt der geschichtlichen Entstehung und Entwicklung der christlichen Gemeinde ist, so entnimmt die Glaubenslehre ihren Stoff aus den geschichtlichen Quellen der christlichen Theologie, in welchen das christliche Selbstbewußtsein die Summe seiner religiösen Erfahrungen und Überzeugungen in der jeweiligen Sprachweise der verschiedenen Zeitalter ausgedrückt und angesammelt hat" (Pfleiderer, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre § 2). Wir sehen: Lauter Archäologie und Lehre über Lehren.

Dem gegenüber fordern wir, daß die Wissenschaft vom christlichen Glauben sich loswinde vom intellektualistischen und vom ekklesiastischen

[1]) Vgl. m. Aufsatz „Das Elend unserer wiss. Glaubenslehre". Schweiz. theol. Zeitschr., XXII. Jahrg. (1905), Heft 4.

Grundübel und als ihr rechtmäßiges Gebiet erkenne das wirkliche Glaubensleben, das durch Jesus Christus entbunden ist, nicht nur die vorstellungsmäßigen Niederschläge, die kirchlich approbiert sind. Damit ist bereits gesagt, daß auch die Beobachtung einst und heute lebendiger Einzelfrömmigkeit nicht ausgeschaltet werden kann. Denn sonst bleibt die fragliche Disziplin antiquarisch, intellektualistisch, lebensfern, tot.

Wir wenden uns nun dem wissenschaftlichen Charakter des strittigen Faches zu. Im Wesen der Wissenschaft liegt, daß sie lediglich die Wahrheit sucht. Mag sie uns willkommen sein oder nicht, die Wahrheit allein darf unsre Richtschnur und unser Leitstern sein. Mit Recht sagt Paul de Lagarde: „Jeder, der die Wissenschaft kennt, weiß, daß sie ihren Zweck lediglich in sich hat, darum ihre Methoden in sich selbst sucht und von keiner Macht im Himmel und auf Erden Vorschriften, Gesetze, Zielpunkte annimmt ... Es ist jedem Manne der Wissenschaft vollständig gleichgültig, was bei seinen Untersuchungen herauskommt, wenn nur .... Wahrheiten entdeckt werden[1]." Wir sind gewohnt, die katholische Wissenschaft scheelen Auges zu betrachten, weil sie gezwungen ist, mit ihren Ergebnissen allemal da einzutreffen, wo die Kirchenlehre von Anfang an war. Wir lassen solche „Wissenschaft", die von einer nichtwissenschaftlichen, nämlich kirchlichen Macht wie ein zahmes Reittier gelenkt wird, nicht als wahre Wissenschaft gelten. Wissenschaft mit von der Kirche bestellten Resultaten ist Scholastik.

Um so mehr verblüfft uns, daß mit wenigen rühmlichen Ausnahmen die wissenschaftliche Autonomie der Glaubenswissenschaft versagt wird. Schleiermacher gibt den Ton an und beweist, daß der Kirchenmann den Gelehrten und Philosophen in ihm verschlungen hat. Er erklärt zum voraus: „Die wissenschaftliche (!) Wirksamkeit des Theologen muß auf die Förderung des Wohles der Kirche abzwecken und ist also kirchlich[2]." „Dogmatische Sätze sind desto vollkommener, je mehr die Wissenschaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Wert gibt, und je mehr auch der wissenschaftliche Gehalt die Spuren davon trägt, aus dem kirchlichen Interesse hervorgegangen zu sein[3]." Auf den „ausgezeichneten kirchlichen Wert" kommt es somit an, nicht auf den wissenschaftlichen Erkenntnisgehalt! Ist dies wirklich freie Forschung?

Und in diese Kerbe schlagen die meisten der nachfolgenden Dogmatiker. „Die Theologie (also auch die Glaubenslehre) ist das wissen-

---

[1] P. de Lagarde, Deutsche Schriften, 2. Aufl. S. 37.

[2] Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 11.

[3] Der christliche Glaube, § 17, 3.

schaftliche Bewußtsein der Kirche auf der jeweiligen Stufe ihrer Entwicklung", sagt Frank[1]), der gerne von der „kirchlichen Theologie" redet[2]) und diese von jedweder Philosophie und natürlichen Erkenntnis frei sehen will (264). Luthardt diktiert: „Die Dogmatik ist die Wissenschaft vom Zusammenhang der Dogmen, welche sie aus dem religiösen Glauben der Christen selbst im Einklang mit der Schrift und der Kirche zu reproduzieren hat[3])." Ritschl stellt fest: „Die Theologie ist überhaupt nur im Dienste der religiösen Gemeinschaft des Christentums denkbar[4])." Lipsius gibt der Glaubenslehre den Zweck „gemeinsamer Verständigung über den Inhalt des christlichen Glaubens und über den diesem Inhalt angemessensten gedankenmäßigen Ausdruck"[5]); ausdrücklich wird von ihm betont, daß der Dogmatiker keine reine, sondern angewandte Wissenschaft treibt (S. 4). Deswegen will Lipsius eine Religionswissenschaft von der Dogmatik scharf unterscheiden (8). Aber ist eine solche „angewandte Wissenschaft", die ihre Normen nicht sich selber, sondern einer Kirchenlehre entnimmt, überhaupt noch Wissenschaft? Wäre der Gegensatz zu „reiner" nicht eher „unreine Wissenschaft"? Am krassesten dürfte wohl Kaftan sich aussprechen: „Die christliche Dogmatik hat zur Voraussetzung, daß uns in der konkreten christlichen Religion das allein maßgebende Ideal und die Wahrheit aller Religionen gegeben ist. In demselben Maß, als sie diese Voraussetzung aufgibt, verliert sie ihre kirchliche Brauchbarkeit (!) und gerät mit der ihr gesetzten Aufgabe, eine im Glauben der Gemeinde gegebene Wahrheit darzulegen, in Widerspruch[6])." Muß nicht sämtlichen Konsistorialräten das Herz im Leibe lachen, da nicht nur gewisse Pfarrer, sondern auch die Professoren sich ihren Glaubensdekreten unterwerfen und statt der freien Wahrheit die „kirchliche Brauchbarkeit", den Gemeindeglauben zu ihrem Kanon machen?

Wo besteht da noch ein Unterschied gegenüber der katholischen Dogmatik? Es ist genau dieselbe kirchliche Gebundenheit, wie sie etwa der Katholik Pohle beschreibt[7]), wenn er den Dogmatiker für insofern gebunden erklärt, als „die angenommene Richtigkeit seiner Resultate nicht mit klar erkannten Glaubenswahrheiten und kirchlichen Feststellungen in

---

[1]) Fr. H. R. v. Frank, Gesch. und Kritik der neueren Theologie, 1894, 348.
[2]) Z. B. a. a. O. 263.
[3]) Luthardt, Kompendium der Dogmatik, 9. Aufl., 1893, S. 8.
[4]) Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung I, 1. [5]) Lipsius, Dogmatik, S. 1.
[6]) Kaftan, Dogmatik, S. 11.
[7]) Pohle, Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 507 f.

Widerspruch treten darf." Herrmann nennt daher die kirchlich-dogmatische Arbeit, selbst wo sie in liberalem Geiste betrieben wird, eine Rückbildung des evangelischen Christentums in katholisches. Dies ist übertrieben, aber recht geben wir seiner Begründung: „Die Voraussetzung, daß man in der Kirchenlehre den Gedankengehalt des religiösen Lebens anzuerkennen habe, ist katholisch[1]."

Daß eine Arbeitsleistung, die nach der kirchlichen Brauchbarkeit oder Angemessenheit mehr fragt, als nach der Wahrheit, auf das Niveau pseudowissenschaftlicher Scholastik sinkt, liegt auf der Hand. Wir sind keine solchen Kleriker mehr, daß wir den Glaubensforscher unter die Zensur der Kirchenbehörden stellen möchten. Entweder fügt sich der Theologe den Normen der allgemeinen Wissenschaftslehre und forscht frei, oder er verzichtet auf seine Zugehörigkeit zur universitas literarum. Aber die Eiertänze, die ihm zwischen den angeblich klar erkannten Glaubensansichten der Kirche zugemutet werden, sind eines freien Gelehrten unwürdig.

Die Glaubenswissenschaft wird somit genau wie alle übrigen Wissenschaften lediglich auf Wahrheit ausgehen; können die Kirchen diese Wahrheit ertragen, desto besser für sie. Wenn nicht, so wird alles Zetergeschrei den echten Glaubensforscher auf seiner Bahn nicht aufhalten können. Er ist Gott verantwortlich, dem er Ehrlichkeit schuldet, nicht aber den Kirchenbehörden und Ketzergerichten von Rom, Berlin, München oder auch den ehrwürdigen und freiheitsliebenden Kirchenräten von Basel, Bern und Zürich. Oder sollen wir neben der Dogmatik noch eine Wissenschaft vom Glauben schaffen? Sollen wir diese letztere den Theologen, die ja, wie wir hörten, immer kirchlich gebunden sein sollen, entreißen? Müßte dann nicht der Theologe zum unfreien Kleriker werden, die Theologie allen echtwissenschaftlichen Kredit einbüßen und ein Sondergut der Kirchen bleiben? Damit würde die Axt an die Wurzel der Theologie als wirklicher Wissenschaft gelegt. Mit herrlichen Worten hat Biedermann für die Freiheit der theologischen Arbeit gestritten, indem er sagt: „Theologisch heißen Wissenschaften nicht um eines besonderen Charakters ihres wissenschaftlichen Verfahrens, sondern um ihres Gegenstandes und ihres praktischen Zweckes willen: der Kirche, dem Organismus der religiösen Gemeinschaft zur wahrheitsgemäßen, lauteren Erfüllung ihrer Aufgabe zu dienen. Als Wissenschaften von den betreffenden Gegenständen des allgemeinen Gebietes

[1]) W. Herrmann, Christlich-prot. Dogmatik. Kultur d. Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 601.

der Religion sind sie reine, freie Wissenschaft, mit allen Rechten und Pflichten derjenigen Beschäftigung mit einem Wissensgebiete, welche den Charakter wirklicher Wissenschaft ausmacht[1]." Und diese Freiheit des Denkens sollten wir preisgeben denen zu liebe, die dem Namen nach Vertreter der Wissenschaft, in Wirklichkeit aber nach Schleiermachers Ausdruck Kleriker sind?

Wer dies nicht will, muß die Konsequenzen ziehen, die an radikaler Negation eines unhaltbaren Konservatismus sogar über Biedermann und Alexander Schweizer hinausgehen. Dazu gehört: 1. Ablehnung der Dogmatik und ihrer beiden Grundirrtümer: Der intellektualistischen Verwechslung von Glauben und Glaubensformel und der ekklesiastischen Einschränkung auf die kirchlich abgestempelten Lehren.

2. Ablehnung der „christlichen oder evangelisch-protestantischen" Glaubenslehre. Eine Wissenschaft vom christlichen Glauben ist so wenig christlich, wie die Wissenschaft vom Verbrechen verbrecherisch ist. Nicht die kirchliche Brauchbarkeit, sondern lediglich die Wahrheit an sich muß das Ziel bilden.

Die Wissenschaft vom christlichen Glauben dagegen, die der Würde ihres Gegenstandes, ihrem Charakter als wahre Wissenschaft und dem Bedürfnis unserer Zeit allein entspricht, muß folgenden Ansprüchen genügen:

1. In ihrem Zentrum steht statt des Glaubenssatzes der lebendige Glaube, der sich freilich auch in Vorstellungen und Worten ausdrücken muß; aber alle religiösen Vorstellungen sind ein inadäquates, symbolisches, der Deutung bedürftiges Stammeln. Vom Wort auf das religiöse Erlebnis, die religiöse Erfahrung zu dringen und in ihm den eigentlichen Gegenstand der Glaubenswissenschaft erfassen, ist etwas ganz anderes, als den rationalen Kern, die religionsmetaphysische Substanz einzelner Glaubensaussagen aufspüren. Der lebendige Glaube ist jedoch keineswegs auf seinen verbalen Niederschlag eingeengt, sondern äußert sich in Gefühlen, Kultusformen, sittlichen Handlungen, die ganz ebenso, wie der Lehrausdruck, von der Glaubenswissenschaft zu bearbeiten sind[2].

2. Da der lebendige Glaube nur von lebendigen Persönlichkeiten,

---

[1]) Biedermann, Christl. Dogmatik, 2. Aufl., 16. Ähnlich August Sabatier, Religionsphilosophie auf psychol. u. geschichtl. Grundlage, S. 264. Andere Stellen lauten ganz klerikal, z. B. 271.

[2]) Vgl. Wobbermin, „Religion. Die Methoden der religionspsychol. Arbeit." Handbuch der biolog. Arbeitsmethoden (Abderhalden), Abt. VI, Teil C, Heft 1 (1921), S. 37 f.

nicht aber von juristischen Personen, Korporationen, Organisationen hervorgebracht und getragen wird, kann das kirchliche Bekenntnis oder die Lehrvorschrift nicht den wahren Gegenstand der Glaubenswissenschaft abgeben. Was ein Franz von Assisi, Pascal, Wesley, Pestalozzi, Kierkegaard, Tolstoj, General Booth, Albert Schweitzer als Wirkung des lebendigen Christus an sich erfuhren, was der heute lebende Mensch als Offenbarung des himmlischen Vaters erlebt, kann der geforderten freien Disziplin nicht gleichgültig sein.

3) Die Glaubenswissenschaft muß vollkommene wissenschaftliche Autonomie beanspruchen. Sowohl in ihren Voraussetzungen, als auch in ihren Ergebnissen läßt sie sich weder vom huldvollen Lächeln, noch von den Zornesfalten der Kirchenmänner beeinflussen. Sie stützt sich auch nicht auf eine Apologie, die irgendwo im Hintergrunde existieren soll, meistens aber im Lande der ungeborenen Kindlein haust. Der Verein für freies Christentum wird für die Forderung einer freien Wissenschaftlichkeit der Glaubenswissenschaft volles Verständnis besitzen und die Ketzergerichte zu Rom, Berlin oder München neidlos denen überlassen, die es, um mit Alexander Schweizer zu reden, für richtiger halten, das Bekenntnis der Väter zu glauben, als ihren eigenen Glauben zu bekennen.

Wir gehen nun dazu über, die Aufgaben und die Ziele der Wissenschaft vom christlichen Glauben näher zu bestimmen. Nach zwei Richtungen muß sie ihre Blicke wenden: Rückwärts und vorwärts. Sie hat einerseits eine beschreibende, erklärende und verstehende, andererseits eine vorschreibende, normative Aufgabe zu bewältigen.

Die Wissenschaft vom christlichen Glauben hat es mit einer geschichtlichen Größe zu tun. Alle christliche Frömmigkeit entspringt bei Jesus und ist irgendwie vermittelt durch die Glaubenszeugen der heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung. Darum muß die Glaubenswissenschaft auf diese historischen Quellen zurückgehen. Ohne sie könnte sie nicht einmal ausmachen, was „christlich" oder „evangelisch-protestantisch" wäre. Dabei kann es sich nicht darum handeln, dicta probantia auszugraben. Die sogen. „biblische Theologie" liefert, wie es Holtzmann so trefflich formuliert, „eine wissenschaftliche Darstellung der Religion des Neuen Testamentes oder bestimmter des religiösen und, sofern alle ethischen Fragen hier religiös bedingt sind, auch des sittlichen Gehaltes der kanonischen Schriften des Neuen Testamentes" [1]). Von einer solchen Frömmigkeitsgeschichte ist einläßlich Gebrauch zu machen.

[1]) H. J. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. I., 22. Die Ausführung entspricht dem Programm leider nicht.

Aber auch die christliche Dogmengeschichte und kirchengeschichtliche Biographik ist ausgiebig zu Rate zu ziehen, um der Fülle der Glaubensäußerungen näher zu treten. Nur ist darauf zu achten, daß man nicht bei der dürren Glaubensformel hängen bleibt, sondern zu den saftstrotzenden, lebensvollen Kundgebungen der wirklichen Frömmigkeit vordringt, auch wo sie nur vereinzelt vorkamen — Kirchenglaube war stets anfänglich Besitz nur Einzelner — und sich nicht in allgemeine wissenschaftliche Paragraphen abzapfen ließen.

Mit solcher Beschreibung, mag sie noch so vorteilhaft ausgeführt sein, darf sich die Glaubenswissenschaft aber bei weitem nicht begnügen. Zum Wissen gehört außer der Kenntnis der Phänomene ihr Verständnis und ihre Erklärung. Schon die Geschichte will ursächliche Zusammenhänge auffinden. Sie kann es aber erst, wenn ihr die betreffenden Gesetze bekannt sind. Diese zu entdecken, ist aber nicht selbst wieder eine geschichtliche Aufgabe.

Hier muß nun die **Religionspsychologie** zu Hülfe kommen. Was will sie? Aus den zahllosen Definitionen greife ich zwei heraus, eine statische und eine dynamische. Die erste stammt von Hermann Faber, der bestimmt: „Die Religionspsychologie ist eine empirisch-deskriptive Wissenschaft, die mit empirischen Mitteln den psychologischen Tatbestand der Religion zu beschreiben hat“ [1]). Mit dieser Unternehmung können wir für unsere Zwecke nicht viel anfangen. Mag es auch des Interesses nicht entbehren, wie die verschiedenen seelischen Funktionen am Glaubensleben beteiligt sind, unser Wissen über seine Entstehungsbedingungen und Kausalzusammenhänge wird dadurch nicht gefördert. Sehr viel wertvoller ist die Religionspsychologie nach der Auffassung Pfennigsdorfs, der formuliert: „Die Aufgabe der Religionspsychologie liegt darin, die Gleichartigkeit gewisser (religiöser) Vorgänge begrifflich festzustellen, sowie die Regelmäßigkeiten im Zusammenhang und in der Abfolge religiöser Erscheinungen nachzuweisen, um wo möglich bestimmte Gesetze des religiösen Glaubens zu ermitteln“ [2]). Eine erklärende Glaubenswissenschaft wird mit Freuden nach den Gesetzen der Religionsbildung greifen. Nur leider macht stutzig, daß Pfennigsdorf etwas kleinlaut in Aussicht stellt, es werden „wo möglich“ solche Gesetze gefunden. Also ein Wechsel, dessen Einlösung zweifelhaft ist!

Und damit tritt uns die Notlage der Religionspsychologie, die

---

[1]) H. Faber, Das Wesen der Religionspsych. u. ihre Bedeutung f. d. Dogmatik. Tübingen 1913, S. 119. Ebenso statisch Troeltsch a. a. O.

[2] Pfennigsdorf, Religionspsychol. u. Apologetik. S. 5. Ähnlich Heiler u. Runze

wir für die Glaubenswissenschaft so dringend nötig hätten, kraß entgegen. Ich fasse sie in die Form: Die bisherige Religionspsychologie zerfällt in eine Spekulation ohne Verarbeitung des empirischen Materiales und eine Stoffsammlung ohne psychologische Verarbeitung. Die allgemeine Religionspsychologie erzeugt eine Wolke von Programmschriften — es prográmmelt, prográmmelt, prográmmelt[1]). Mit dröhnenden Fanfaren preist einer nach dem andern seine Auffassung vom Wesen der ersehnten Disziplin, seine herrlichen Methoden und die grandiosen Erfolge, die zu erwarten stehen. Beruft man sich aber auf das alte: „Hic Rhodus, hic salta!", so verkriechen sich die kühnen Programmatiker und schweigen mäuschenstille. Nur wenige wie Wobbermin, Stählin und Girgensohn, wagten es, an die Durchführung ihres Programmes heranzutreten. Aber für die Gesetze der Religionsbildung schaute dabei nichts heraus. Auf der anderen Seite liegt ein heute schon unübersehbarer Haufe von unverarbeitetem Material vor uns. Es ist natürlich sehr leicht, es zu vermehren. Aber was es austragen soll, kann ich beim besten Willen nicht einsehen.

Der Grund dieser trostlosen Sisyphusarbeit liegt darin, daß die meisten dieser Programmatiker durch ein psychologisches Dogma verhindert sind, Gesetze der Religionsbildung aufzufinden. Dieses Dogma besteht in dem Satze, daß die Psychologie sich lediglich an das Bewußtsein zu halten habe, oder daß man wenigstens mit dem Unbewußten erfahrungswissenschaftlich nichts anfangen könne. Nun aber ergibt eine tiefere Beobachtung der religiösen Prozesse, daß gerade im Unbewußten ein sehr großer Teil der religiösen Erlebnisse geschaffen wird. James bleibt bei solcher Erkenntnis stecken, da er keine Möglichkeit sieht, die Sonde des Forschers in diese geheimnisvolle Region des Geisteslebens zu senken. Aber das Dilemma hat er klar erkannt: Entweder bleibt das Unbewußte der verschlossene Orkus, und dann ist eine tiefere Religionspsychologie unmöglich; oder es gelingt, die Pforten der psychischen Unterwelt zu öffnen, und dann erst kann es gelingen, die Gesetze der Religionsbildung festzustellen.

Nun ist bekannt, daß eine große und rasch sich vermehrende Zahl von Forschern, unter ihnen hochangesehene Vertreter der verschiedensten Wissenschaften, der Überzeugung sind, eine solche Tiefenpsychologie gefunden zu haben. Gegenwärtig sind z. B. fast sämtliche ordentlichen

[1]) In meinem 1922 erschienenen Aufsatz „Die Rel.-Psych. am Scheidewege" zähle ich 27 solcher Programmschriften auf (vgl. Imago, VIII. Jahrg.); seither kamen neue hinzu.

Professoren der Psychologie, soweit sie schweizerischer Nationalität sind, dieser Ansicht, während fast sämtliche reichsdeutsche Psychologen ihnen opponieren. Welche der beiden Parteien sich im Recht befindet, kann nur die sorgfältigste Beobachtung ausmachen. Es spricht aber zu gunsten der neueren Richtung, daß sie die Methoden der alten kennt und beherrscht, während die Vertreter der alten Experimentalpsychologie es noch niemals über sich brachten, die neuen Methoden und ihre Ergebnisse gründlich nachzuprüfen.

Es ist das psychanalytische Verfahren, von dem ich rede. Da alle möglichen Leute den Namen von Psychanalytikern beanspruchen, unter ihnen auch Phantasten von geringer wissenschaftlicher Zuverlässigkeit, sei ausdrücklich betont, daß ich das Wort im genuinen Sinne verstehe, also die Methode Sigmund Freuds im Auge habe.

Sie werden von mir nicht erwarten, daß ich Ihnen hier das Verfahren, dem ich seit vierzehn Jahren einen erheblichen Teil meiner Kraft widme, vorführe und erkläre. Nur einige Eigentümlichkeiten, die für unsere Aufgabe von Wichtigkeit sind, kann ich angeben:

1. Die psychanalytische Untersuchung, soweit sie es mit Glaubenstatsachen zu tun hat, genügt den Forderungen, die wir an Gegenstand und Wissenschaftlichkeit der Glaubenslehre stellten: Sie befaßt sich mit dem unmittelbaren Glaubensleben des Explorانden selbst, aber auch mit seinen religiösen Vorstellungen und den emotionellen Tatsachen, in denen der Glaube sich kundgibt, und die er hervorbringt. Ebenso kümmert sich die analytische Feststellung nicht im Geringsten um Machtsprüche, Verbote oder Wünsche irgendwelcher Religionsgemeinschaften.

2. Die Analyse (man gestatte mir diese Abkürzung für „Psychanalyse") beobachtet die einzelne religiöse Tatsache in ihrem Zusammenhang mit dem Lebensganzen, also mit vorangehenden Erlebnissen, mit der schöpferischen Eigenart der betreffenden Individualität, mit einzelnen Triebregungen, mögen sie dieser oder jener Triebsphäre angehören, aber auch mit der höheren Beanlagung. So stützen sich die Ergebnisse auf wochen- und monatelange direkte Beobachtungen, nicht nur auf Enquêten, Biographien, abrupte Experimente nach der Art Girgensohns usw.

3. Durch Vergleichung der ungeheuer weitschichtigen Materialien sucht die Analyse, die im Dienste der Religionsforschung steht, Gesetze abzuleiten, indem sie übereinstimmende religiöse Erscheinungen zusammenstellt, Regelmäßigkeiten in ihrer Entwicklung aufsucht, gemeinsame Bedingungen ans Licht setzt, Parallelerscheinungen zur Kontrolle herbeizieht, die Beobachtungen am lebenden Menschen durch historische Vergleiche

ergänzt, wobei das Verständnis des lebenden Menschen die historische Erkenntnis bereichert, die historische Erkenntnis aber wiederum wertvolle Gesichtspunkte für das Verständnis des Lebenden erschließen kann. So stehen direkte und indirekte Beobachtung zu einander im Verhältnis der gegenseitigen Befruchtung; aber der direkten Ergründung kommt bei weitem größere Wichtigkeit zu.

Beispiele: Um die Psychologie der christlichen **Orthodoxie** zu gewinnen, suchen wir durch Vergleichung die gemeinsamen Züge der orthodoxen Frömmigkeit und des mit ihr stets verbundenen Zeremonialismus auf, in welchem Religionsgebiet sie auch auftreten mögen. Wir finden sie in der Unterwerfung unter eine Schrift- bezw. Kirchenlehre oder Zeremonie, die ausdrücklich als unverstanden, nichtrational ausgegeben werden. Die Mißachtung dieser Doktrin oder Handlung wird als Sünde betrachtet und mit Strafen bedroht, die den Charakter des Unheimlichen tragen. Das betreffende Mysterium tremendum ist stets symbolischen Charakters. Die Unterwerfung unter jene Lehre oder jenen Ritus wird zum Müssen und erlangt den Charakter der Peinlichkeit. — In diesen Merkmalen erkennen wir nun aber des genauesten die Symptome der Zwangsneurose. Wenn ein Zwangsneurotiker des Morgens zwölfmal sein Hemd anziehen muß und von großer Angst befallen wird, er habe es zu oft oder zu wenig getan, so liegt auch in diesem Zwang die Unterwerfung unter ein unverstandenes, nichtrationales Gebot, die Angst vor einer unheimlichen höheren Macht, die blinden Gehorsam fordert und jede Auflehnung schwer ahndet; der Sinn der Zwangshandlung ist höchstens symbolisch angedeutet. Die Übereinstimmung ist vollkommen. Dasselbe gilt von dem sehr häufig vorkommenden Waschzwang, dessen psychologischen Aufbau Shakespeare in seinem „Macbeth" so wundervoll aufdeckte. Die Lady muß sich viertelstundenlang die Hände waschen. Im Nachtwandel vollzieht sie dieselbe Handlung, indem sie spricht: „Wer hätte gedacht, daß der alte Mann noch so viel Blut in sich hat?" Offenbar will sie die Blutschuld von sich abwaschen, während sie im Bewußtsein neue Mordtaten plant. Haben wir hier nicht die Symbolik der Taufe vor uns? Anfänge solcher Zwänge, deren Gesetze erst die Tiefenpsychologie erkennen lehrte, finden sich in den meisten Leben. Ich erinnere nur an die ungemein verbreiteten Gehzeremonien, z. B. das Betreten oder Vermeiden der Berührungslinie zweier Einfassungssteine auf dem Bürgersteig, das je zwei- oder dreimalige Betreten der Trottoirsteine usw. Oder ich verweise auf gewisse scheinbar sinnlose Handlungen, denen doch eine sehr große Bedeutung insgeheim innewohnt, z. B. das

automatische Ausweiten des Halskragens, das Abdrehen von Knöpfen an der Jacke usw. Man vergleiche damit die abergläubischen Gebräuche, die ebenfalls als mysteria tremenda ausgeübt werden und sich von kirchlichen Pflichtgebräuchen psychologisch kaum unterscheiden, so wird man zugeben, daß ohne die Psychologie der Zwangsneurose die Orthodoxie und ihr Zeremonialismus einfach unerklärlich sind. Orthodoxie und Zwangszeremonialismus sind kollektive Zwangsneurosen, und die gewöhnliche individuelle Zwangsneurose ist private Orthodoxie, sofern sie sich auf unverstandene Worte bezieht, und Privatritus bei symbolischen Zwangshandlungen. Dies konnte ich deutlich kontrollieren bei leidenschaftlichen Orthodoxen, die zugleich pathologische Zwangssymptome aufwiesen, wobei die religiösen und die profanen Angst- und Zwangserscheinungen genau übereinstimmend aufgebaut waren.

Wir untersuchen ferner bei einer großen Zahl von Analysanden die Veranlassung zur Orthodoxie und stoßen da ausnahmslos auf schwere Lebenshemmungen und Verdrängung einzelner Erlebnisse und Wunschregungen ins Unbewußte. Wir suchen die Gesetze, nach denen die Orthodoxie gebildet wird, die Symbolbildung und Gefühlsverpflanzung, wir dringen auf die Triebkräfte, die hiebei mitwirkten und deren Energiebesetzung an andere Funktionen überging. Wir beschäftigen uns ferner mit der Rationalisierung, d. h. dem Drang, an die Stelle der wirklichen Bedingtheit durch unbewußte Strebungen vernünftige Motive zu setzen. Wir finden, daß diese Rationalisierung des Orthodoxen im Grunde genommen keine andere ist, als die eines Hypnotisierten, dem man befiehlt, nachher im Wachzustand auf den Händen herumzugehen, aber zu vergessen, daß ihm dies aufgetragen sei. Der gute Mensch führt den Auftrag aus, und wie er nach dem Grunde gefragt wird, bietet er allen Scharfsinn auf, sein Tun zu rechtfertigen. Den wahren Grund aber findet er niemals. Ganz ebenso erkennt der Psychologe in den Bestrebungen der Dogmatik, gewisse Züge eines Dogmas oder eines Ritus verständlich zu machen, Rationalisierungen, die den Kern der Sache nicht erreichen. Man sieht schon an diesem Beispiel, welche enorm wichtigen Aufschlüsse die moderne Tiefenpsychologie zu geben vermag, wo die alte Bewußtseins- und Experimentalpsychologie gänzlich versagte[1]).

Oder ein anderes Beispiel: **Der Teufelsglaube.** Wo der Teufel zum religiösen Erlebnis wird, ergibt die Analyse regelmäßig die Anwesenheit von Angst. Der Teufelsglaube als Erlebnis ist ausnahmslos

[1]) Vgl. Pfister, Mission und Psychanalyse, Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft, 36. Jahrg. (1921).

ergänzt, wobei das Verständnis des lebenden Menschen die historische Erkenntnis bereichert, die historische Erkenntnis aber wiederum wertvolle Gesichtspunkte für das Verständnis des Lebenden erschließen kann. So stehen direkte und indirekte Beobachtung zu einander im Verhältnis der gegenseitigen Befruchtung; aber der direkten Ergründung kommt bei weitem größere Wichtigkeit zu.

Beispiele: Um die Psychologie der christlichen **Orthodoxie** zu gewinnen, suchen wir durch Vergleichung die gemeinsamen Züge der orthodoxen Frömmigkeit und des mit ihr stets verbundenen Zeremonialismus auf, in welchem Religionsgebiet sie auch auftreten mögen. Wir finden sie in der Unterwerfung unter eine Schrift- bezw. Kirchenlehre oder Zeremonie, die ausdrücklich als unverstanden, nichtrational ausgegeben werden. Die Mißachtung dieser Doktrin oder Handlung wird als Sünde betrachtet und mit Strafen bedroht, die den Charakter des Unheimlichen tragen. Das betreffende Mysterium tremendum ist stets symbolischen Charakters. Die Unterwerfung unter jene Lehre oder jenen Ritus wird zum Müssen und erlangt den Charakter der Peinlichkeit. — In diesen Merkmalen erkennen wir nun aber des genauesten die Symptome der Zwangsneurose. Wenn ein Zwangsneurotiker des Morgens zwölfmal sein Hemd anziehen muß und von großer Angst befallen wird, er habe es zu oft oder zu wenig getan, so liegt auch in diesem Zwang die Unterwerfung unter ein unverstandenes, nichtrationales Gebot, die Angst vor einer unheimlichen höheren Macht, die blinden Gehorsam fordert und jede Auflehnung schwer ahndet; der Sinn der Zwangshandlung ist höchstens symbolisch angedeutet. Die Übereinstimmung ist vollkommen. Dasselbe gilt von dem sehr häufig vorkommenden Waschzwang, dessen psychologischen Aufbau Shakespeare in seinem „Macbeth“ so wundervoll aufdeckte. Die Lady muß sich viertelstundenlang die Hände waschen. Im Nachtwandel vollzieht sie dieselbe Handlung, indem sie spricht: „Wer hätte gedacht, daß der alte Mann noch so viel Blut in sich hat?“ Offenbar will sie die Blutschuld von sich abwaschen, während sie im Bewußtsein neue Mordtaten plant. Haben wir hier nicht die Symbolik der Taufe vor uns? Anfänge solcher Zwänge, deren Gesetze erst die Tiefenpsychologie erkennen lehrte, finden sich in den meisten Leben. Ich erinnere nur an die ungemein verbreiteten Gehzeremonien, z. B. das Betreten oder Vermeiden der Berührungslinie zweier Einfassungssteine auf dem Bürgersteig, das je zwei- oder dreimalige Betreten der Trottoirsteine usw. Oder ich verweise auf gewisse scheinbar sinnlose Handlungen, denen doch eine sehr große Bedeutung insgeheim innewohnt, z. B. das

automatische Ausweiten des Halskragens, das Abdrehen von Knöpfen an der Jacke usw. Man vergleiche damit die abergläubischen Gebräuche, die ebenfalls als mysteria tremenda ausgeübt werden und sich von kirchlichen Pflichtgebräuchen psychologisch kaum unterscheiden, so wird man zugeben, daß ohne die Psychologie der Zwangsneurose die Orthodoxie und ihr Zeremonialismus einfach unerklärlich sind. Orthodoxie und Zwangszeremonialismus sind kollektive Zwangsneurosen, und die gewöhnliche individuelle Zwangsneurose ist private Orthodoxie, sofern sie sich auf unverstandene Worte bezieht, und Privatritus bei symbolischen Zwangshandlungen. Dies konnte ich deutlich kontrollieren bei leidenschaftlichen Orthodoxen, die zugleich pathologische Zwangssymptome aufwiesen, wobei die religiösen und die profanen Angst- und Zwangserscheinungen genau übereinstimmend aufgebaut waren.

Wir untersuchen ferner bei einer großen Zahl von Analysanden die Veranlassung zur Orthodoxie und stoßen da ausnahmslos auf schwere Lebenshemmungen und Verdrängung einzelner Erlebnisse und Wunschregungen ins Unbewußte. Wir suchen die Gesetze, nach denen die Orthodoxie gebildet wird, die Symbolbildung und Gefühlsverpflanzung, wir dringen auf die Triebkräfte, die hiebei mitwirkten und deren Energiebesetzung an andere Funktionen überging. Wir beschäftigen uns ferner mit der Rationalisierung, d. h. dem Drang, an die Stelle der wirklichen Bedingtheit durch unbewußte Strebungen vernünftige Motive zu setzen. Wir finden, daß diese Rationalisierung des Orthodoxen im Grunde genommen keine andere ist, als die eines Hypnotisierten, dem man befiehlt, nachher im Wachzustand auf den Händen herumzugehen, aber zu vergessen, daß ihm dies aufgetragen sei. Der gute Mensch führt den Auftrag aus, und wie er nach dem Grunde gefragt wird, bietet er allen Scharfsinn auf, sein Tun zu rechtfertigen. Den wahren Grund aber findet er niemals. Ganz ebenso erkennt der Psychologe in den Bestrebungen der Dogmatik, gewisse Züge eines Dogmas oder eines Ritus verständlich zu machen, Rationalisierungen, die den Kern der Sache nicht erreichen. Man sieht schon an diesem Beispiel, welche enorm wichtigen Aufschlüsse die moderne Tiefenpsychologie zu geben vermag, wo die alte Bewußtseins- und Experimentalpsychologie gänzlich versagte[1]).

Oder ein anderes Beispiel: **Der Teufelsglaube.** Wo der Teufel zum religiösen Erlebnis wird, ergibt die Analyse regelmäßig die Anwesenheit von Angst. Der Teufelsglaube als Erlebnis ist ausnahmslos

[1]) Vgl. Pfister, Mission und Psychanalyse, Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft, 36. Jahrg. (1921).

ein Angstprodukt. Ich muß hier darauf verzichten, die Pathogenese einer Anzahl von Teufelshalluzinationen, die ich analysierte, vorzuführen[1]). Ohne die Psychologie der Angst ist die Entstehung des Dämonenglaubens unerklärlich. Das Neue Testament hat bekanntlich Freuds Enträtselung der Angst großenteils vorweggenommen, indem es 1. Joh. 4, 18 lehrt: „Angst ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Angst aus. Wer sich aber ängstigt, ist nicht vollkommen in der Liebe." Diese Liebesstauungen, die auch bei der Orthodoxie vorliegen, sucht der analysierende Glaubenswissenschafter zunächst beim lebenden Menschen auf. Er sucht und findet sie aber auch in sämtlichen orthodoxen Zeitaltern: Im nachexilischen Judentum, im Katholizismus mit seinem Mönchsideal, das durch die Forderungen des Zölibates, des absoluten Gehorsams und der Armut ein Maximum von Verdrängungen natürlichen Lebens geschaffen hat. Der Analytiker findet diese Lebenshemmungen ebenso in der protestantischen Orthodoxie mit ihren Sittenmandaten, ihrer brutalen Strafjustiz, ihrer Kastenordnung, ferner in der Furcht vor der Pest, in sozialer Unterdrückung u. a. Fesseln. Er findet sie in der heutigen Lebensnot und versteht nun die starke Wendung der Gegenwart zum Hochkirchentum.

Ein drittes Beispiel: **Der Chiliasmus.** Wo wir Menschen finden, die das nahe Weltende als Zentrum ihres Glaubens erleben, finden wir ebenfalls starke Lebenshemmungen, seelische Verwicklungen, die eine freie Betätigung der Kräfte in der Wirklichkeit verhindern. Wir suchen nun die Gründe, weshalb diese Personen nicht zu Mystikern wurden, die sich von der Welt absolut abschließen und Gott allein in sich suchen, weshalb sie vielmehr ihr Interesse auf eine transszendente äußere Wirklichkeit projizierten. Wir vergleichen die Wunscherfüllung, die in der Phantasie des nahen Weltendes liegt, mit der Wunscherfüllung der Schlafphantasie oder des Traumes, der ebenfalls etwas bewußt oder (meistens) unbewußt Ersehntes als wirklich denkt.

Ähnlich gelingt es der analytischen Religionspsychologie, unbewußte Ursachen der verschiedensten religiösen Erscheinungen darzutun. Ich selbst untersuchte ihrer eine große Menge: Zungenrede, Eingebungen, angstbesetzte Erwartungen, bizarre religiöse Vorstellungen, die als Gottesoffenbarungen auftraten, theologische Spitzfindigkeiten usw. Ich betrachte jede Glaubenswissenschaft, die sich um die maßgebenden unbewußten Determinanten nicht kümmert, als oberflächlich und rückständig. Wie

[1]) Vgl. Pfister, Die Enträtselung der rel. Glossolalie und der automat. Kryptographie, Wien, Deuticke, 1912.

kann man sich heute noch durch theologische Rationalisierungen so dupieren lassen, wie es tatsächlich geschieht! So lange die Glaubenswissenschaft sich von der sterilen Bewußtseins- und Experimentalpsychologie auf ihren entsetzlich öden Weiden herumführen läßt, wird sie ihrer Aufgabe, die Glaubenstatsachen ursächlich zu erklären, nie und nimmer gerecht werden können[1]).

Es ist freilich heutzutage keine angenehme Sache, sich diesen Studien zu widmen. Man muß in den Kauf nehmen, daß man seinen wissenschaftlichen guten Namen verliert und geschmäht wird. Sogar ein Mann wie Wernle läßt sich hinreißen zu Beleidigungen gegen die, wie er sagt, „mit Sexualität überladenen Theologen“, die analytische Religionspsychologie treiben[2]). Wenn man sich erinnert, daß erst etwas über 200 Jahre verflossen sind, seitdem sich der Zürcher Stadtarzt von Muralt vor dem Pöbel flüchten mußte, weil er Anatomie trieb, so kann man Wernles verfeinerte Manieren rundweg anerkennen. Weniger kann ich ihm verzeihen, daß er die Psychanalyse grundfalsch darstellt. Wie oft haben wir dagegen protestiert, daß man der Psychanalyse vorwerfe, sie wolle die Religiosität als Sublimierung der Sexualität erklären[3])! Dies hindert Wernle u. v. A. kein bißchen daran, die alte Unwahrheit aufzutischen (a. a. O. 310), um dann seine Zornesschale über die „mit Sexualität überladenen Theologen“ auszuschütten.

Die analytische Religionspsychologie ist nur die folgerichtige Fortsetzung und Vertiefung der als selbstverständlich betrachteten historischen Bemühungen der Glaubenslehre. Sie setzt die historische Untersuchung im Leben des Einzelnen fort und verfolgt sie bis ins Quellgebiet des Unbewußten. Diese Arbeit ist unerläßlich, wenn sie auch ziemlich schwer zu erlernen und nicht leicht auszuführen ist. Insbesondere die Universitätstheologen sind durch ihr einseitiges Bücherstudium so sehr von der direkten Beobachtung des Menschen weggezogen, daß von ihnen in der nächsten Zeit nicht viel zu erwarten steht. Ist es aber wirklich zu viel verlangt, daß Männer, die sich berufsmäßig mit dem lebendigen Glauben und seiner wissenschaftlichen Bearbeitung abgeben, auch wirkliche Seelenkenner sein sollen und daher die Fähigkeit zur Untersuchung lebender Menschen besitzen müßten?

Ich möchte aber vor einer Überschätzung der analytischen Religions-

---

[1]) Vgl. Pfister, Die Religionspsychologie am Scheidewege. Imago, Jahrg. VIII (1922), 368—400.

[2]) P. Wernle, Einführung in das theol. Studium. 3. Aufl. 310.

[3]) Pfister, Die alte und die neue Psychologie, Schweiz pädagog. Ztschr. 1922.

psychologie warnen. Sie ist keineswegs die einzige religionspsychologische Methode, wenn sie auch die einzige ist, welche uns komplizierte religiöse Vorgänge kausal erklären läßt und die wichtigsten Gesetze der Religionsbildung enthüllt. Und noch weniger vermag sie alle Rätsel und Probleme der Religion zu lösen. Man darf ihr übrigens zubilligen, daß sie sich stets von einem verhängnisvollen Fehler der Religionspsychologie fern hielt: Vom **Psychologismus.** Hierunter verstehen wir jene Überschätzung, die der Religionspsychologie sogar die Erledigung der Wahrheitsfrage zusprechen und überhaupt die ganzen Glaubensprobleme der Psychologie zur Entscheidung übergeben möchte. Solchen Psychologismus lehne ich rundweg ab. Zur psychologischen Arbeit, die immer nur den psychologischen Prozeß der Religionsbildung angeben will, muß eine wertkritische, normative hinzukommen. Wenn ich das Spiel der psychischen Funktionen bei der Lösung einer mathematischen Aufgabe aufgedeckt habe, kann ich über die Richtigkeit der Lösung noch kein Urteil abgeben. Unter Umständen liegt die Vermutung nahe, daß die Rechnung falsch sei, z. B. wenn ich weiß, daß der Rechnende eine Zahl falsch las. Aber die Nachprüfung ist nicht selbst wieder ein psychologisches Problem. In diesem Sinne sagen wir: Das Wahrheitsproblem liegt außerhalb der psychologischen Aufgabe, doch wird seine Erledigung durch die Kenntnis des psychischen Prozesses, der sich abspielte, sehr wesentlich erleichtert. Namentlich wird durch die Aufdeckung der wahren, unbewußten Determinanten die Wertkritik dahin gelenkt, wo der Kampf um das religiöse Erlebnis entschieden wird: Auf die unbewußten Faktoren.

Die Psychanalyse ist von der naturwissenschaftlichen Psychologie grundsätzlich verschieden. Sie schreitet durchaus auf dem Pfade des historischen Forschens, was aber durchaus nicht ausschließt, daß sie Gesetze aufsucht. Sie untersucht das Individuum bis auf die kleinsten Einzelheiten und dringt auf die letzten erfaßbaren Merkmale seiner Eigenart, ohne jedoch zu behaupten, daß sie zu absoluten Anfängen vorstoßen und alle Geheimnisse der schöpferischen Anlage ergründen könne. Sie will auch nicht, wie Wobbermins „religionspsychologische Methode der systematischen Theologie“ [1]), spezifisch religiöse Motive erfassen. Sie hütet sich vor dem plumpen und naiven Anspruch, alle Geheimnisse der Persönlichkeit enträtseln zu können, und namentlich hält sie sich ferne von dem fehlerhaften Anspruch, den ihr Emil Brunner ebenso unermüdlich wie unrechtmäßig vorhält, „den Schlüssel für das

[1]) Wobbermin, Religionspsychol. u. syst. Theol., Archiv für Religionspsychol. Bd. II/III (1921), S. 204f.

Verständnis der Gedankenäußerungen der Religion" gefunden zu haben[1]). Es heißt, das Wesen der Religionspsychologie gründlich verkennen und ihre Ansprüche völlig verdrehen, wenn man so urteilt.

Wir forderten, daß die Religionspsychologie sich in den Dienst der Glaubenswissenschaft stelle, um mit Hilfe der von jener aufgefundenen Gesetze der Religionsbildung dem Kausalbedürfnis Rechnung tragen und die Entstehung einzelner Glaubenserlebnisse erklären zu können. Nun aber dürfen wir die Möglichkeit der Erklärung auf geistigem Gebiete nicht überschätzen. Schon innerhalb der Naturwissenschaft sind der Angabe der Ursachen Grenzen gesetzt, die das philosophische Denken als beengend empfindet, aber nicht überfliegen kann. Wie viel weniger ist es bei geistigen Erscheinungen möglich, die zwingenden Ursachen mit einiger Vollzähligkeit anzugeben! Immerhin ist die aus der Religionspsychologie zu schöpfende Erklärung von größter Wichtigkeit.

Wenn die Möglichkeit des Erklärens für die Glaubenstatsachen allzu rasch versagt, so tritt dafür ein anderes Postulat ihnen gegenüber desto kecker hervor: Dasjenige des **Verstehens**. Wir müssen diesen schwer bestimmbaren Begriff so klar wie möglich herausarbeiten. Am gründlichsten wurde er in Angriff genommen von Eduard Spranger, der in seinem geistbeschwerten Werke „Lebensformen" das Verstehen bestimmt als „den theoretischen Akt, in dem wir mit dem Anspruch auf Objektivität den inneren sinnvollen Zusammenhang im Sein und Tun, im Erleben und Verhalten eines Menschen (oder einer Menschengruppe) oder den Sinn einer menschlichen Geistesobjektivation auffassen" [2]). Kürzer definiert er: „Verstehen heißt: in die besondere Wertkonstellation eines geistigen Zusammenhanges eindringen" (368). Für unsere Zwecke müssen wir den Begriff noch schärfer ins Auge fassen und breiter auseinanderlegen. Es handelt sich in unserem Zusammenhang zunächst nur um ein Verstehen geistiger Objektivationen, nämlich der Glaubensäußerungen.

Zum Verständnis geistiger Erscheinungen und Tatsachen gehört

1. die Kenntnis ihres Sinnes,
2. die Kenntnis ihrer Entstehungsbedingungen, und
3. die Kenntnis der Bedeutung, die ihnen innerhalb des Seelenlebens ihres Urhebers oder für die Gesamtheit zukommt.

Dagegen möchte ich die Festsetzung ihres Wahrheitsgehaltes nicht zu den Bedingungen des Verstehens rechnen.

---

[2]) Brunner, Das „Elend der Theologie", Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 35. Jahrg. (1920), S. 202

[1]) Spranger, Lebensformen, S. 365.

Fassen wir die einzelnen Aufgaben des Verstehens nun etwas näher ins Auge!

1. **Die Erfassung des Sinnes** zerfällt genauer in drei Aufgaben. Wir müssen wissen,

a) was der Urheber jener Glaubensäußerung, in unserem Falle der zu verstehenden Glaubensaussage, Kultusübung usw. bewußt ausdrücken wollte. Wir werden von vornherein annehmen, daß jede Selbstbezeugung des Glaubens ein ungenügendes Stammeln ist. Aber wir müssen genau festzustellen versuchen, was der Gläubige eigentlich zu sagen beabsichtigte. Dies ist die Deutung des manifesten Sinnes.

b) Wir müssen ferner den latenten Sinn der Glaubenskundgebungen herausfinden. Die Tiefenpsychologie hat mit absoluter Sicherheit erkannt, daß nicht nur hinter dem Traum oder doch den meisten Träumen, sondern auch hinter vielen anderen Äußerungen des Geistes unbewußte Absichten stecken, die sich einen larvierten, meistens symbolischen Ausdruck verschafften. Was als Glaubenserlebnis auftritt, ist vielfach nur das Ergebnis und die Kundgebung unbewußter Wünsche. Ich zeigte dies an der Zungenrede, manchen Erscheinungen der religiösen Ekstase[1]), religiöser Eingebung[2]), religiösen Gesichten, an philosophischen Ideen[3]) usw. Die Deutung des latenten Sinnes muß notwendig zu derjenigen des manifesten hinzukommen.

c) Neben dem bewußten und unbewußten Sinne muß nun endlich noch der sozusagen überbewußte, d. h. allgemeine Sinn der zu verstehenden Geistesobjektivation sich hinzugesellen. Ein Satz kann einen viel tieferen und allgemeineren Sinn haben, als sein Urheber ahnt. Ja im Grunde kann auch der größte Prophet niemals die Tragweite seiner Offenbarungen überblicken. Zum vollen Verständnis gehört, daß man auch dieser Aufgabe gerecht werde, die in weite soziale und metaphysische Fernen greift. Damit ist gesagt, daß es ein absolutes Verstehen nicht geben kann.

2. Um eine geistige Tatsache zu verstehen, muß man wissen, wie sie zustande kam. Es gilt, ihre historischen Zusammenhänge zu ergründen, und zwar

a) Die individualhistorischen Determinanten. Dabei nimmt man die Erklärung zu Hilfe und macht von der Kenntnis der psychologischen, besonders der tiefenpsychologischen Gesetze Gebrauch. Wir weisen hier

---

[1]) Vgl. Hysterie und Mystik bei Marg. Ebner (Zum Kampf um die Psychoanalyse, 208 ff.). [2]) Zur Enträtselung der rel. Glossolalie, S. 16 ff.

[3]) Vgl. m. Schrift: „Zur Psychol. d. philos. Denkens", Bircher, Bern, S. 73 ff.

darauf hin, daß eine Erklärung ohne Verständnis des genauen Inhaltes selbstverständlich unmöglich ist. Erklären und verstehen fordern einander gegenseitig.

b) Die biographische Untersuchung einer Entwicklung mündet aus in eine allgemein soziale, die auf die alte Menschennatur nach ihrer individuellen und sozialen Gesetzmäßigkeit Rücksicht nimmt.

c) Endlich führt uns der Regreß auf die tiefsten und letzten Ursachen, auf eine metaphysische Bearbeitung der Glaubenstatsachen. Wir fragen in ihr nach dem göttlichen Ursprung der Offenbarungserlebnisse. Was für die religiöse Beurteilung das Erste ist, wird für die philosophische Kausalbetrachtung, sofern sie sich auf Erfahrung gründet, das Letzte und zugleich auch Höchste.

3. Die Kenntnis der **Bedeutung**, die einer geistigen Tatsache **innerhalb der Geisteszusammenhänge** zukommt, ist für ein befriedigendes Verständnis ganz besonders wichtig. Sie zerfällt wiederum in drei Abschnitte:

a) Es gilt, die Bedeutung einzelner Glaubenstatsachen im Geistesleben ihrer Erzeuger und Träger festzustellen. Die alte Dogmatik kümmerte sich nicht darum, ob ein Glaubenssatz als Lebensdeterminante wirkte, oder nur theoretisch anerkannt wurde. Und doch kommt auf die Dynamik des Glaubens, seine Rolle im individuellen Seelenhaushalt, seine Abhängigkeit von anderen Strebungen und seine Wirkung auf sie sehr viel an. Ich würde die Konstatierung dieser dynamischen Rolle gerne als biologische Leistung im weiteren, idealistischen Sinne[1]) bezeichnen, da es sich um eine Frage des Lebensaufbaues handelt, befürchte aber, damit mißverstanden zu werden.

b) Die Rolle der Glaubenstatsachen müssen wir auch für das Gemeinschaftsleben der Menschen bestimmen. Was die einzelnen Glaubensakte für den sozialen Organismus bedeuten, wäre sorgfältig zu bestimmen. Leider liegt die Kulturpsychologie ganz im Argen. Über die sozialpsychologischen und sozialbiologischen Bedingungen der Verwirklichung der Forderungen Jesu ist erst wenig festgestellt worden[2]). Und doch wäre es Unsinn, Erfüllung dieser Gebote zu erwarten, so lange jene sozialbiologischen Vorbedingungen nicht hergestellt sind.

---

[1]) Vgl. Psychoanalyse und Weltanschauung (Z. Kampfe um d. Psa. S. 342 ff.).

[2]) Vgl. meine Aufsätze „Zur Psychologie des Krieges und des Friedens“ (Zum Kampf um d. Psychoanalyse, 170 ff.); soeben erscheint meine Monographie: „Der psychologische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes“ (bei Bircher, Bern und Leipzig).

Ebenso wenig sind die sozialbiologischen Wirkungen der einzelnen Glaubensgrößen exakt untersucht, wie es zu einem richtigen Verständnis nötig wäre. Ich halte die Gewinnung eines sozialbiologischen Verständnisses für ganz besonders wichtig in unserer sozial und politisch so völlig zerrütteten und konfusen Zeit. Aber auch mit dieser Ergänzung darf sich die Glaubenswissenschaft nicht zufrieden geben. Zu verlangen ist von ihr

c) die Erfassung der universellen Bedeutung der Glaubensfakta. Was diese für das Absolute, religiös ausgedrückt: für das Gottesreich bedeuten, gilt es auszumachen. So mündet auch diese Betrachtung aus in eine religiöse und eine metaphysische Untersuchung.

Erst wenn alle diese in drei Dreiergruppen dargelegten Kenntnisse erworben sind, dürfen wir von einem Verständnis in der tiefsten Bedeutung des Wortes reden. Natürlich ist es ein Ideal, aber wir dürfen von ihm nicht lassen. Es könnte nun noch gezeigt werden, wie die Bemühungen um die verschiedenen Verständnisaufgaben ineinander greifen, einander gegenseitig fordern und voraussetzen. Zeitlich kann man sie nicht scharf scheiden.

Nachdem wir das Problem in seiner ganzen Größe aufrollten, dürfen wir, ohne uns vor Mißverständnissen allzusehr fürchten zu müssen, an eine kurze Zusammenfassung gehen und definieren:

„Eine geistige Tatsache verstehen, heißt, ihre richtige Deutung und wahre subjektiv-objektive Bedeutung kennen.“ Der Ausdruck „Deutung“ geht auf das Wissen um den bewußt und unbewußt intendierten Inhalt, sowie um seinen allgemeinen geistigen Gehalt. „Bedeutung“ soll die Kenntnis der Stellung innerhalb der geistigen Struktur im engeren und weiteren Sinne angeben, damit auch die Erfassung der Entstehungsbedingungen, die historische Zugehörigkeit und die dynamische Dignität. Die Ausdrücke subjektiv-objektiv sollen die ganze bewußte und unbewußte Persönlichkeit umspannen, aber auch das Gesamtleben im Sinne Euckens, das Gottesreich im Sinne des Evangeliums.

Wie weit das Verstehen auf rein wissenschaftlichem Wege zustande kommt, wie weit es die Fehlerquelle subjektiver Einträge sprudeln läßt, kann jetzt nicht untersucht werden. Zugegeben, daß das Einfühlen, ohne welches Verständnis nicht zustande kommen kann, immer die Gefahr der Entstellung des objektiven Sachverhaltes mit sich bringt, so läßt man die Wissenschaftlichkeit doch auch anderwärts gelten, wo diese Beeinträchtigung der strengen Objektivität stattfindet, z. B. in der Geschichtswissenschaft.

Dafür pflegen wir in der Glaubenswissenschaft ein Verständnis der denkbar höchsten Ordnung. Spranger weist darauf hin, daß in allem Verstehen ein religiöser Zug liege, sofern es erst in der Totalität der Weltumstände seine letzte Erfüllung fände[1]). Diese höchste Betrachtungsweise erheben wir in unserer Glaubenswissenschaft ausdrücklich zum Prinzip. Im Großen aber, wie im Kleinen vereinigen wir jene beiden Tätigkeiten, die schon der gewöhnliche Sprachgebrauch im Verstehen angibt: Das Erfassen des Sinnes, woran gedacht wird im Ausdruck: „Einen mathematischen Lehrsatz verstehen", und eine auch gefühlsmäßige Stellungnahme, ohne welche Einfühlung nicht möglich ist, obgleich ein objektives Wissen und Erfassen der Worte das Ziel des Verständnisses bildet. Nur darf das Verstehen nicht jenes gefühlsmäßige Jasagen und Sympathisieren mit dem Verstandenen sein, das nach Spranger (365) im gewöhnlichen Sprachgebrauch mit dem Verstehen stets verbunden ist. Aber es führt das kritische, ablehnende Verstehen jedenfalls zu einem milden Urteil auch über verkehrte Glaubenstatsachen und bahnt den Weg zu einer höheren Glaubensbejahung.

Wir stehen nunmehr vor der Aufgabe, die **normative Bestimmung der Wissenschaft vom christlichen Glauben** festzusetzen. Bekanntlich hat der Marburger Systematiker Herrmann — er ist zwar ein geschworener Feind einer systematischen Glaubenswissenschaft! — mit großer Entschiedenheit den Anspruch der Dogmatik, Normen des Glaubens aufzustellen, abgelehnt. Sein Wahrspruch lautet: „Durch eine Dogmatik, die unter Berücksichtigung dessen, was der Glaube im evangelischen Christentum bedeutet, normative Lehren produziert, wird die Not in den Einzelnen und die Verwirrung in der kirchlichen Gemeinschaft gesteigert[2])." Ich muß ihm unbedingt recht geben, sofern er an Normen denkt, die als Glaubenszumutung im Interesse einer Kirche herausgearbeitet werden. Da wir uns darauf geeinigt haben, der Glaubenswissenschaft volle Autonomie und reines Wahrheitsinteresse zuzugestehen, somit alle klerikalen Rücksichten auszuschalten, ist die Frage für uns bereits entschieden.

Allein ein viel ernsteres Problem, bei dessen Lösung uns Herrmann im Stiche läßt, gehört unzweifelhaft zu den echt wissenschaftlichen Anliegen. Gerade weil alle Wissenschaft auf Wissen ausgeht, kann sich die Glaubenslehre höherer Ordnung nicht mit Beschreibung und kausaler Erklärung abfinden, sondern muß nach zuverlässiger Wahrheit fragen. Hier versagt die Wissenschaftlichkeit Herrmanns. Die

[1]) Spranger, Lebensformen S. 373.

[2]) W. Herrmann, Christl.-prot. Dogmatik, Kult. d. Gegenw. Teil I, Abt. IV, 617.

religiöse Erfahrung trägt nach ihm ihr Gewißheitskriterium in sich selbst. In der Person Jesu begegnet uns die geistige Macht, die allein in der Welt die wunderbare Macht hat, sich die Geister zu unterwerfen (a. a. O. 621). Durch sie werden wir der göttlichen Offenbarung inne. Herrmann fährt fort: Diesem Ursprung des Glaubens nachzuforschen, ist gegenwärtig die wichtigste Aufgabe der Dogmatik. Damit dienen wir auch der Apologetik. Denn damit, daß man den Zusammenhang des Glaubens mit der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen darzulegen sucht, ist der Glaube nicht zu schützen (623). Die Religion ist Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens, kann daher nicht aus allgemein Gültigem abgeleitet werden. Gegen Menschen, die nicht auf diesem Boden stehen, dürfen wir uns nicht wehren wollen (624). Es ist auch gänzlich verfehlt, ein System der Glaubenslehre zu entwerfen; denn „sobald ein religiöser Gedanke in seine logischen Konsequenzen entwickelt wird, kommt er mit andern in Konflikt, die ebenfalls zum Leben der Religion gehören“ (615). Daraus folgert Herrmann, daß „eine wahrhaft religiöse Theologie auf ein System ihrer Gedanken verzichten muß“ (615).

Es ist nicht ohne Reiz, wie der Systematiker Herrmann der Systematik der ihm anvertrauten Wissenschaft das Genick zu brechen versucht. Aber ist es ihm gelungen? Weder daß er die Manen des ehrwürdigen Ritschl heraufbeschwört, noch daß er an die „wahrhaft religiöse Theologie“ appelliert, hilft ihm etwas. Wir wissen bereits, daß eine religiöse Theologie ein hölzernes Eisen bedeutet. Eine Wissenschaft hat nur wahr zu sein, nicht fromm. Man kann Gott auch durch strenge Wissenschaftlichkeit dienen. Der Protestant muß wissen, daß man auch mit weltlichen Werken, also auch mit gewissenhafter Wissenschaft Gottes Willen erfüllen kann. Wie wundervoll erhebt sich das Lebenswerk eines Biedermann mit seinem unerbittlichen Wahrheitsernst über dieser angeblichen Glaubenswissenschaft, die die Systemlosigkeit zum System, die Misosophie zur Philosophie erhebt!

Wenn Herrmann angibt, die religiöse Erfahrung trage ihr Gewißheitskriterium in sich, so denkt er offenbar an ein Kriterium, das außer dem betreffenden Frommen nur auf Menschen mit gleichen Erfahrungen Eindruck macht. Der Mohammedaner, Hottentotte, Taoist kann sich mit dem nämlichen Rechte auf seine subjektive Gewißheit berufen. Aber ist dies Wissenschaft? Soll die Wissenschaft nicht eben jedem normal denkenden, den Tatsachen sich öffnenden Geiste Gewißheit verschaffen? Weiter: Unterwirft sich Jesus heute tatsächlich alle Geister? Die Religionspsychologie zeigt uns, daß und warum diese Behauptung,

die sich um die psychologischen Bedingungen christlicher Frömmigkeit nicht kümmert, gänzlich falsch ist. Jeder Missionar, der bei Naturvölkern erst eine gewisse kulturelle Basis schafft, bevor er das Evangelium intensiv darbietet[1]), ist Herrmann psychologisch überlegen. Daß die Religion, weil sie Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens ist, nicht aus allgemein Gültigem abgeleitet werden könne, ist ein Fehlschluß. Wer sich an einem rostigen Nagel vergiftet, macht auch individuelle Erfahrungen; aber niemand wird leugnen, daß sie aus allgemein Gültigem abgeleitet werden können. Man höre nur die Physiologen! Herrmanns durch nichts bewiesene Ablehnung der Religionsmetaphysik läuft schließlich auf Leugnung von Gesetzen der Religionsbildung hinaus. Endlich seine Ablehnung eines Systems von Glaubenssätzen! Höffding sagt vortrefflich: „In gewissem Sinne muß alles Denken systematisch sein, denn „System" bedeutet wörtlich „was zusammen steht", und es wird ja an unsre Gedanken die unerbittliche Forderung gestellt, daß sie mit einander müssen „zusammenstehen können[2])." Wie man es fertig bringen soll, religiöse Gedanken festzuhalten, wenn sie doch sofort mit andern, religiös ebenso unentbehrlichen Gedanken in Konflikt geraten, ist mir unersichtlich. Man möchte wirklich wünschen, daß der Menschengeist einer Kommode mit getrennten Schubladen gliche, wenn es sich also verhielte. Ich meinerseits bringe das Kunststück nicht fertig und habe auch nicht die geringste Sehnsucht nach ihm.

Eine Glaubenswissenschaft, die sich von dem Verdacht freihalten will, allerlei unausgewiesene Schmuggelware mitzuführen, muß dem philosophischen Denken ein uneingeschränktes Kontrollrecht einräumen. Pfleiderers Satz gilt noch immer: „Hat die Religionswissenschaft den Beruf, zwischen der geschichtlich gegebenen Religion und der jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnis eine Verständigung zu vermitteln, so kann sie sich unmöglich der Aufgabe entziehen, das Einzelne der religiösen Überlieferung darauf hin zu prüfen, wie weit es mit den Gesetzen des logischen Denkens und mit den gesicherten Resultaten der wissenschaftlichen Welterkenntnis (Natur- und Geschichtswissenschaft) im Einklang stehe[3])." Und ferner: „Wenn schon die sonstige, von der äußeren Welt ausgehende Wissenschaft nicht zum Abschluß kommen kann, ohne in der metaphysischen Gottesidee das tragende Fundament ihres Weltgebäudes

---

[1]) Pfister, Mission und Psychanalyse. Ztschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft. 36. Jahrg. 1921.

[2]) H. Höffding, Religionsphilosophie, S. 4.

[3]) Pfleiderer, Religionsphil. auf geschichtl. Grundlage, 3. Aufl. S. 459.

zu suchen, so ist vollends für die Religionswissenschaft der Schritt zur metaphysischen Untersuchung unerläßlich“ (460). Jeder harmonische Theologenkopf, dessen philosophisches Denken nicht atrophiert ist, kann sich der Aufgabe nicht entziehen, zwischen seinem religiösen und philosophischen Denken ein harmonisches Verhältnis herzustellen. Wie dies geschehen soll, kann in der Kürze eines Vortrages unmöglich gezeigt werden. Meinen eigenen Lösungsversuch habe ich in den Büchern „Die Willensfreiheit“ [1]) und „Zum Kampf um die Psychoanalyse“ [2]) angedeutet.

Wir verhehlen uns nicht, daß die Metaphysik nie und nimmer eine tragfähige Basis abgibt, die Wahrheit der Religion zu sichern. Metaphysiken bieten sich uns in Hülle und Fülle an; aber keine von allen darf sich rühmen, Denknotwendigkeit zu beanspruchen, oder die einzig richtige zu sein. Keines der vielen philosophischen Systeme, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten geschaffen wurden, darf sich einer ähnlich verbreiteten Zustimmung erfreuen, wie zur Zeit Biedermanns die Riesenkonstruktion Hegels. Würden wir den Wahrheitsanspruch einer Glaubenslehre auf eine heutige Metaphysik stützen, und könnten wir nachweisen, daß sie aus ihr notwendig folgt, so hätten wir ihren Kredit damit nur in den Augen einer kleinen Philosophengemeinde, die eben jener Doktrin beipflichtet, gehoben. Wir wissen übrigens mit absoluter Sicherheit, daß auch die Metaphysik sehr stark durch die zufällige Beschaffenheit ihres jeweiligen Vertreters bestimmt ist, ja daß manche Metaphysiken geradezu ein Seelenbildnis ihres Urhebers darstellen [3]). Trotzdem wird jeder Glaubenswissenschafter seine philosophische Aufgabe ernst zu nehmen haben, um wissenschaftliche Einheit, logische Übereinstimmung und Folgerichtigkeit in sein Denken zu bringen.

Ein kongeniales Verständnis der christlichen Heilswahrheiten muß schützend darüber wachen müssen, daß kein Quentchen evangelischen Gutes zwischen den Maschen der wissenschaftlichen Lehre hindurchfalle. Aber ein scharfes wissenschaftlich-philosophisches Denken muß auch dafür sorgen, daß nicht unter der Maske des religiösen „Erlebnisses“ oder der frommen „Erfahrung“ Lehren Gültigkeit beanspruchen, die der Welterkenntnis widersprechen. Je tiefer wir uns als Glaubenstheoretiker und nicht bloße Dogmatiker in die Welt lebendiger Frömmigkeit versenken, je klarer wir dank unserer psychologischen Arbeit am religiösen Menschen der Gegenwart und der Geschichte die christlichen Heilskräfte

---

[1]) Die Willensfreiheit 260ff., 379ff.

[2]) Zum Kampf um die Psychoanalyse, S. 364ff.

[3]) Vgl. m. Schrift: Zur Psychologie des philosophischen Denkens, S. 44ff.

zu würdigen wissen, desto sicherer bewahren wir die von uns erstrebte Wissenschaft vor dem Lose, toten Formelkram aus der Lebensfülle des Glaubens herauszudestillieren.

Damit glaube ich über die innere Aufgabe der Glaubenslehre so viel gesagt zu haben, als ich in den engen Rahmen eines Vortrages drängen kann. Zusammenfassend definiere ich: Die Wissenschaft vom christlichen Glauben ist eine autonome systematische Lehre, welche die Tatsachen des christlichen Glaubenslebens und seine Auswirkungen im weitesten Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung darzustellen, nach ihrer religiösen Bedeutung und Eigenart zu verstehen, nach ihren historischen und psychologischen Kausalbeziehungen soweit als möglich zu erklären und auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen hat.

II. Die Aufgabe der Glaubenswissenschaft gegenüber den andern theologischen Disziplinen.

Was dürfen nun die übrigen theologischen Fächer von einer solchen Glaubenslehre erwarten? Über die einzelnen Gebiete der systematischen Theologie ist nichts Weiteres zu sagen. Sie sind nichts anderes, als genauere Ausführungen einzelner Zweige der Glaubenslehre. Was für eine Bereicherung sie erfahren, wenn einmal wirklich der lebendige, d. h. in Persönlichkeiten waltende Glaube an die Stelle der Glaubensformel und der Kirchensatzung tritt, und wenn das Ergebnis der wissenschaftlichen Bearbeitung nicht mehr durch kirchliche Bestellung bestimmt ist, sondern durch das Interesse für die autonome Wahrheit, wird deutlich hervortreten, wenn wir nun auch die Bedeutung der Glaubenswissenschaft für die historischen Disziplinen beleuchten.

Die allgemeinste unter ihnen ist die

allgemeine Religionsgeschichte.

In ihrem bisherigen Aufbau ist sie durchaus von der alten Dogmatik beherrscht, auch wo sie keineswegs von theologischen Gelehrten betrieben wurde. Man sammelt heilige Urkunden und sichtet sie mit großem Fleiß und kritischem Scharfsinn. Man beschreibt religiöse Vorstellungen in ungeheurer Fülle. Man schildert zahllose religiöse Zeremonien. So hält man sich, genau wie die alte Dogmatik, an die Niederschläge des Glaubens, statt an das religiöse Leben und Erleben. Es ist ein abgeschmackter Intellektualismus und Phänomenalismus, der von vollkommener Verkennung der Eigenart und der Gesetze des religiösen Lebens Zeugnis ablegt. Die historischen Konstruktionen Wundts, der

allein vom Mythus aus die Religion zu verstehen glaubt, seien als besonders abschreckendes Beispiel genannt. — Daneben noch eine Menge von Spekulationen, die jener psychologisch-biologischen Ratlosigkeit entsprechen: Gekünstelte Einteilungsversuche, Reflexionen über den Zusammenhang von Religion und Kultur usw. Aber wo bleibt das kausale Verständnis, ohne welches man von einer „Geschichte" doch nicht mehr reden darf?

Wer über ein halbwegs normales Kausalitätsbedürfnis verfügt, wird die bisherigen Darstellungen der Religionsgeschichte kopfschüttelnd und seufzend aus der Hand legen. Er hat nicht vernommen, warum die Religionen sich so und so entwickelten, warum unter total verschiedenen geographischen Bedingungen sich an den entlegensten Orten der Erde und in den verschiedensten Zeiten auffallend übereinstimmende Religionsformen bildeten, z. B. Orthodoxie oder Mystik. Die ausschlaggebenden Faktoren werden ihm größtenteils verschwiegen, und aus dem Rest lassen sich die Zusammenhänge nicht auffinden. Eine Religionsgeschichte im strengeren Sinne des Wortes besitzen wir überhaupt noch nicht, denn Phänomenalismus ist noch nicht Geschichte, und Vorstellung plus Ritus sind noch nicht Religion.

Vollends das Verständnis für Sinn und Wert religiöser Tatsachen liegen im Argen. Und doch gehören sie mit zum historischen Verständnis. Warum erzeugte diese oder jene religiöse Auffassung, dieser oder jener Ritus so hohe Befriedigung, daß sie ins Zentrum der Frömmigkeit rückten? Warum konnten so viele religiöse Heroen durch „Werke" keine Beruhigung finden, bis ein neuer „Glaube" sie ihnen gab? Wie wirkt die eine oder andere Gestaltung der Religion auf die Entfaltung der sittlichen Kräfte und der sozialen Struktur? Warum liegt im Gewinn lebendiger Liebe zu allen Zeiten die Befreiung von religiösen Angst- und Zwangsformen? Inwiefern entspricht oder widerspricht diese oder jene Religion den Bedürfnissen der Menschenseele? Warum erhebt die religiöse Gemeinschaft ihren Religionsstifter oft sehr gegen seinen Willen zum Gottwesen? Die vergleichende Religionsgeschichte, aber nicht wie bei Theodor Achelis [1]) als bloße Zusammenstellung gleichartiger Phänomene, sondern mit Hinzunahme der vorangehenden und nachfolgenden Tatsachen und in der Absicht, die Gesetze der Religionsbildung aufzusuchen, wird zum Bedürfnis und erweist sich als höchst fruchtbar.

Sie sehen sofort, daß erst die neue Glaubenswissenschaft uns helfen

---

[1]) Achelis, Abriß d. vergleich. Rel.-wiss. Sammlg. Göschen.

kann, diese für eine Religionsgeschichte im wahren Sinne unerläßlichen Fragen und tausend andere ebenso lebenswichtige zu beantworten. Sie vermittelt uns eine zutreffendere Erfassung des Objektes, nämlich der Religion, eine unvergleichlich viel tiefere Feststellung der ursächlichen Zusammenhänge, ein schärferes psychologisches und biologisches Verständnis, eine richtigere Würdigung der religiösen Persönlichkeiten, der Religionsstifter und der einzelnen Frommen, aber auch des Gemeinschaftslebens[1]). Und damit bahnt die neue Glaubenswissenschaft auch ein viel adäquateres religiöses Verständnis der religionsgeschichtlichen Tatsachen an, ohne es selbst geben zu wollen. Dadurch wird die Religionsgeschichte lebendiger, wirklichkeitsgerechter, fruchtbarer für das Verständnis religiöser Gegenwartsprobleme, ausgiebiger für die Lösung religiöser Wahrheitsfragen.

Wir wenden uns nun den **biblischen Wissenschaften** zu. Man darf ruhig die These wagen: Das Beste, was die systematische Theologie in den letzten Jahrzehnten geleistet hat, hat sie in der historischen, besonders der biblischen Theologie geleistet. Und hier ist auch der Zufluchtsort, von dem aus die liberale Dogmatik noch heute das Glaubensleben weit wirksamer beeinflußt, als es der Glaubenslehre selber gewährt ist.

Der Zürcher Theologieprofessor Ludwig Köhler erschreckte nicht wenige durch seine feierliche Proklamation des „Endes der historisch-kritischen Theologie[2])". Sein Urteil geht dahin, daß „der historisch-kritische Prozeß, dem die Forschung das Alte und Neue Testament unterzog, sein Ende erreicht habe; nur noch eine neue, „sozusagen heilsgeschichtliche Gesamtanschauung des in der Bibel der Menschheit Geschenkten" bleibe zu zeichnen übrig. Darnach wären die eigentlich historischen Probleme der historischen Bibelwissenschaften gelöst. Ich bin sehr weit davon entfernt, diesem Gedanken beizupflichten.

Zugegeben sei, daß die literarhistorische Auffassung sich hochbedeutsamer Errungenschaften erfreut. Mit Köhler halte ich Wellhausens Hypothese für ebenso gesichert, wie für das Neue Testament die Zweiquellentheorie, die Scheidung des vierten Evangeliums von den Synoptikern usw. Aber was ist mit solchen Feststellungen, die man mit Recht der sog. Einleitungswissenschaft zuweist, erreicht? Hätte denn die historisch-kritische Bibelwissenschaft nicht außer einer Gesamtanschauung noch

[1]) Vgl. Freud, Massenpsychologie und Einzelanalyse.

[2]) L. Köhler, Das „Ende der historisch-kritischen Theologie". Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, LIII. Jahrg., S. 21—23 (Nr. 6, vom 10. Febr. 1921).

sehr viel **Wichtigeres** zu leisten? Gerade das Wichtigste, Herrlichste hat sie noch nicht einmal ordentlich in Angriff genommen! **Köhler** hat nur Einleitung und Schluß berücksichtigt, so bedeutend seine Forderung einer geistdurchtränkten Gesamtdarstellung ist. Aber nehmen wir einmal an, daß er mit Recht von der unübersteiglichen Schranke rede, vor welcher die historisch-kritische Theologie zum Stillstand verurteilt ist! Was ist das Ergebnis, wenn wir auf den religiösen Gehalt sehen? **Albert Schweitzer** zieht aus dem ganzen Sichtungsprozeß der biblischen Historiker die niederschmetternde Summe: „Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie gelebt[1].“ Der historische Jesus „wird nicht mehr der Jesus Christus sein, dem unsere religiöse Zeit ihre Anschauungen in den Mund legen kann“. „Das historische Fundament des Christentums, wie es die rationalistische, die liberale und die moderne Theologie aufgeführt haben, existiert nicht mehr“ (632). Dies sagt Schweitzer wörtlich und er fügt hinzu, daß es eine verderbliche fixe Idee sei, mit geschichtlicher Erkenntnis ein neues lebenskräftiges Christentum aufbauen zu wollen (633). Den Christus der modernen Theologie findet er merkwürdig unlebendig (635). Wahrhaftig, wenn ein Berufener so reden kann, mag er auch von der vollen Wahrheit ein Stück weit entfernt sein, so werden wir zugeben, daß die historisch-kritische Theologie an einem ganz abscheulich frostigen und feuchten Lagerplatz ihr Zelt aufschlagen muß, von dem aus sie nicht weiter marschieren kann! Ich glaube indessen, daß Schweitzer an einer ungenügenden Methodik gescheitert ist.

Versuchen wir nun, die Aufgabe einer wahrhaft pragmatischen biblischen Geschichte etwas genauer zu fassen!

Wir Theologen treiben Geschichte lediglich, um das christliche Glaubensleben besser zu verstehen. Dabei wollen wir aber unerbittlich den Tatsachen ins Auge schauen, ob sie erbaulich oder unerbaulich seien. Was für Tatsachen besonders wissenswert seien, wird uns offenbar die Glaubenswissenschaft aufweisen müssen. Sonst verlieren wir uns in bloße Archäologie, die mit dem theologischen und religiösen Interesse nichts mehr zu tun hat. Der Autonomie der einzelnen theologischen Disziplinen schadet die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Glaubenswissenschaft nicht das geringste. Noch niemand hat den Satz „La théologie pour la théologie“ aufgestellt. Alle Wissenschaft muß dem Leben, religiös ausgedrückt: dem Gottesreiche dienen.

[1] A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 1921. S. 631.

Was aber die Glaubenswissenschaft von den Geschwisterorganen der Theologie erfahren muß, geht aus dem früher Gesagten hervor. Sie braucht Aufschluß über die Frage, wie unser christlicher Glaube entstanden ist, und zwar muß sie vom Zentrum, dem Glauben Jesu aus, vorwärts und rückwärts forschen. Wir müssen erfahren, wie der Glaube Jesu entstand. Dazu müssen wir seine israelitische und jüdische Vorgeschichte erfassen. Wir müssen aber auch die lange Entwicklungskette vom Glauben Jesu zu unserem Glauben ins Licht setzen und verstehen lernen. Dabei handelt es sich teils um ein kausales Begreifen, teils um ein sinnschöpfendes, nur durch Einfühlung mögliches Verstehen. Die Profangeschichte kommt nur insofern für uns in Betracht, als sie auf den Glauben einwirkte, oder als in ihr Glaube sich auswirkt. Auch die allgemeine Religionsgeschichte geht uns als Theologen nur insoweit an, als sie uns die kausalen, finalen und teleologischen Verhältnisse unseres Glaubens besser erkennen lehrt.

Das Verhältnis der Glaubenswissenschaft zur übrigen Theologie ist somit das der unaufhörlichen Wechselwirkung. Die Glaubenswissenschaft nennt die Gebiete, über welche in erster Linie Aufschluß zu suchen ist, sie gibt die Gesetze der Religionsbildung an und zeigt den historischen Fächern, auf was für Tatsachen sie zu achten haben, um die historischen Zusammenhänge, die Ursachen und Wirkungen des Glaubens zu verstehen. Sie legt dar, was überhaupt Glaube sei. — Umgekehrt aber wird sie durch die historische Theologie belehrt, was der Glaube Jesu sei, wie dieser Glaube sich wandelte, und was er hervorbrachte.

Aber liegt in diesem Wechselverhältnis nicht ein innerer Widerspruch? Kann die Glaubenswissenschaft von der theologischen Historie, und doch auch die letztere von der ersteren erfahren, was Jesusglaube sei, woher er stamme, und wozu er führe? — Nein, es ist kein Widerspruch. Alle Wissenschaften stehen, so lange sie lebendig sind, in diesem Herakliteischen Doppelstrom, der vom geschichtlich Gegebenen zur Theorie, und von der Theorie zum Gegebenen fließt. Nur so kann sich das Wissen um die Tatsachen, ihren wahren Sinn, ihr Sein und Werden, ihre Bestimmung vertiefen, wenn das wechselseitige Geben, Fordern, Empfangen nie zum Stillstande kommt. Nur so ist auch in der Theologie der Baum des Wissens zugleich Baum des Lebens.

Genügt nun die bisherige Bibelwissenschaft den Ansprüchen, die die Glaubenswissenschaft an sie zu stellen berechtigt ist? Meines Erachtens ebenso wenig, wie die Glaubenswissenschaft jener zu geben vermochte, was sie erwarten mußte. Die alt- und neutestamentliche Forschung zehrten lange

von den Anregungen, die Hegels Philosophie und später die archäologischen Funde im Orient ihr gegeben hatten. Allein die theologische Ausbeute war nicht so groß, wie man erwartet hatte. Man lernte die Entstehung mancher religiöser Vorstellungen besser einsehen, aber für das bessere Verständnis, die richtigere Einschätzung der in der Bibel ausgedrückten Glaubenserlebnisse und unserer eigenen Glaubenserfahrungen blieb die Ausbeute etwas mager. Wir stehen noch auf demselben Fleck, wie vor einem halben Jahrhundert, und in der historischen Methodik, der wissenschaftstheoretischen Ausbildung haben die heutigen praktischen Theologen sicher bedenkliche Rückschritte gemacht.

Es fehlt vor allem eine feinere und tiefere Psychologie, welche hinter die verbalen Niederschläge des Denkens zurückgreift und das Glaubenserlebnis, die Glaubensentwicklung selber bearbeitet. Man untersucht emsig und höchst scharfsinnig die biblischen Religionsvorstellungen und Kultusformen; allein es mangelt die Erkenntnis, daß dies nur eine notwendige Vorarbeit sei, die den Zugang zur wissenschaftlichen Bearbeitung der unmittelbaren Frömmigkeit selber anzubahnen hat.

Die neue Glaubenslehre stellt neue und sehr viel tiefere Anforderungen an die Aufdeckung der kausalen Beziehungen, die in den religiösen Veränderungen des biblischen Zeitalters vorherrschen. Die alttestamentliche Wissenschaft z. B. müßte dem, der die Gesetze der Religionsbildung kennt, nicht nur das post hoc, sondern auch das propter hoc enthüllen. Sie müßte, um ein Beispiel herauszugreifen, nicht nur zeigen, daß nach dem babylonischen Exil die im Zeichen des klassischen Prophetismus lebendige und humane Religion in Nomismus, also Zwangsglauben und Zwangsritus verknöchert, sondern sie müßte den Kausalzusammenhang herstellen. Sie müßte darauf hinweisen, wie das nationale Unglück, der Verlust des Staates und der aufgenötigte Aufenthalt im ungeliebten fremden Lande, der Haß gegen den feindlichen Unterdrücker u. a. Faktoren Verdrängungen des Lebensdranges, besonders der Liebe schufen, wie aus diesen Verdrängungen Angst und Zwang hervorgingen, wie symbolische Vorstellungen und Handlungen sich darum einstellen mußten, weil der Zugang zur Wirklichkeit versperrt war und die Liebe sich nicht mehr, wie zur Zeit der Propheten, in sozialethischer Freiheit betätigen konnte, wie die Angst vor dem irrationalen Buchstaben und Brauch notwendig aus den Verdrängungen hervorgeht (daß das Neue Testament mit wundervollem psychologischen Scharfblick diesen Zusammenhang von Liebesbeeinträchtigung und Angst erkannte, brachten wir bereits in Erinnerung (1. Joh. 4,18)). Wir müßten von der

alttestamentlichen Forschung verlangen, daß sie auf den zwangsneurotischen Ursprung der biblischen Orthodoxie hinweise. Kurz, wir müßten erwarten, daß an die Stelle der bloßen Phänomenologie und ihrer kinematographisch wechselnden Bilder ein höherer Pragmatismus trete, der den Kausaltrieb befriedigt. Ich bin fest überzeugt, daß nicht nur das alttestamentliche Gesamtbild, sondern auch die Einzelforschung bis hinunter zu den Details der heute den Studenten so widerlichen Exegese ganz anders aussehen würde. Wie soll man prophetische Halluzinationen richtig beurteilen, wenn man die Psychologie der religiösen Halluzination nicht kennt? Und doch ist dies sogar für die Echtheitsfrage oft von größter Wichtigkeit.

Dasselbe gilt natürlich auch vom Neuen Testament. Die neue Glaubenswissenschaft, die um tiefenpsychologische und biologische Gesichtspunkte bereichert ist, dürfte sich nicht mehr damit begnügen, daß sie die Glaubensvorstellungen Jesu und der Apostel an unserem Auge vorbeiführte, sondern sie müßte auf die tiefere Ursächlichkeit hinweisen. Sie müßte dartun, wie Jesus die in der nachexilischen Zwangsneurose abgedrängte Liebe, die im Pharisäismus keine Rolle spielte, wieder ins Zentrum der Frömmigkeit, der Sittlichkeit, des Lebens überhaupt einführte, und daß damit ganz allmählich, wie es bei jeder Zwangsneurose geschieht, die Orthodoxie zusammenbrechen und durch eine neue, freie Frömmigkeit ersetzt werden mußte, ein Prozeß, der sich in der Reformation, im Pietismus und sehr oft auch vor unseren Augen, wenn wir beobachten können, abspielt[1]).

Auch das apostolische Zeitalter, Paulus, die Johannesschriften usw. wird man ganz anders erforschen, wenn man durch die Glaubenswissenschaft über die wahren Zusammenhänge belehrt wurde. Namentlich hörte dann endlich jene heute allgemein herrschende Reduktionsmethode auf, die einzelne Vorstellungen der biblischen Klassiker auf gleichlautende Vorgänger zurückführt, aber in Schweigen versinkt, wenn der viel wichtigere Teil der Aufgabe begänne. Die Bibelforscher sollten doch angeben, w a r u m die und die Vorstellungen aufgegriffen, jene und jene aber liegen gelassen werden, warum die nämlichen äußeren Bedingungen zu dieser und jener Synthese führen mußten. Bei den Johannesbriefen wäre z. B. hinzuweisen auf den Zusammenhang zwischen Triebverklemmung, Warnung vor Weltlust, Augenlust und Fleischeslust,

[1]) Daß Jesus im Grunde nur mit genialer Intuition das vollzieht, was fast 2000 Jahre später, von anderer Seite herkommend, die ärztliche und seelsorgerliche Psychanalyse als den richtigen Weg zur Genesung erkannte, zeigte ich in der kleinen Schrift: „Ein neuer Zugang zum alten Evangelium“, Bertelsmann, Gütersloh, 1918.

Angst, Dualismus zwischen Gottesreich und Welt, Menschen, die aus Gott, und Menschen, die aus der bösen Welt sind, Teufelsglaube, Eschatologie, Fleischwerdung Christi, Reinigung von Sünden durch das Blut und die Fürsprache Christi, Schwanken zwischen dem Bekenntnis der Sündhaftigkeit und dem Anspruch auf Sündlosigkeit, Erwartung der nahen letzten Stunde, Betonung des Liebesgebotes usw. Diese Vorstellungen bilden eine prachtvoll geschlossene psychologische und biologische oder metabiologische Einheit, die nicht ausgeklügelt, sondern nach aufweisbaren Gesetzen erlebt wurde. Die zugehörigen Vorstellungen sind nur der Index religiöser Erlebnisse. So lange dieser schöpferische Prozeß nicht in seiner Notwendigkeit dargelegt ist, was trotz des knappen Materiales bis zu einem gewissen Grade möglich ist, sollte sich ein neutestamentlicher Forscher nicht zufrieden geben. Bei Paulus ist der Nachweis des psychologischen Prozesses sehr viel leichter[1]).

Bei der Fahndung nach Kausalitäten werden wir die politischen, vor allem die sozialen Verhältnisse so ausgiebig wie möglich berücksichtigen und überall die religionsgeschichtlichen und kulturellen Tatsachen mit weitestem Blick in Erwägung ziehen.

Unsere nicht mehr naturwissenschaftlich, sondern vorwiegend geisteswissenschaftlich orientierte Glaubenslehre ist aber auch mit einer verstehenden und wertenden Betrachtung verbunden. Wir sehen, wenn wir das Glaubenserlebnis in seinem Zusammenhang mit dem Lebensganzen betrachten, warum diese oder jene Vorstellung beim einen biblischen Schriftsteller gefühlsbetont und als religiöses Erlebnis charakterisiert auftreten muß, während andere religiöse Klassiker von ihr nichts wissen wollen und können, dafür aber andere religiöse Erfahrungen machen. Wir verstehen die Korrelation zwischen Not, Verklemmung, profanem Erlebnisschatz einerseits und religiösem Glaubenserlebnis andererseits. Wir verstehen weit besser als bisher das Schöpferische und Geniale, das Irrationale und Prophetische der religiösen Inspiration und Intuition. Eine restlose Ergründung der Bedingungen dieser Prozesse muten wir dem Bibelforscher so wenig zu, wie dem Profanhistoriker oder auch nur dem Physiker. Alle Wissenschaft steht zuletzt vor Geheimnissen; aber sie darf das Geheimnis nicht, wie es die schwächlichen Epigonen des Supranaturalismus tun, als Noli me tangere an den Anfang stellen. Denn alle Wissenschaft ist Kampf mit dem Geheimnis, und es gibt nur so weit Wissen, als das Geheimnis überwunden wird.

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Die Entwicklung des Apostels Paulus. Eine religionsgeschichtl. und psycholog. Skizze. Imago IV (1920), 3. Heft 243—290.

Mit der erklärenden und verstehenden Aufgabe sahen wir in der Glaubenswissenschaft organisch verbunden, wenn auch dem Wesen nach scharf unterschieden, die Erledigung des Wahrheitsproblems. Auch hierin war die Glaubenslehre für die biblischen Wissenschaften immer ausschlaggebend. Wer theoretisch dazu gelangt war, miracula anzuerkennen, mußte ganz anders die Tatsachen anerkennen und folglich auch Geschichte schreiben, als wer in der Glaubenslehre die miracula auf mira zurückzuführen gelernt hatte. Für die Bibelwissenschaft sind Fragen, die in hochachtbaren wissenschaftlichen Kreisen brennend geworden sind, sehr wichtig geworden. Wir erleben die überraschende Tatsache, daß immer mehr ernsthafte Gelehrte, deren Wissenschaftlichkeit und kritische Kompetenz nur Borniertheit und Unwissenheit bestreiten können, sich heute mit dem ganzen Gewicht ihrer Autorität für Lehren einsetzen, die man vor 1—2 Dezennien belächelte. Ich meine die Erscheinungen, die man unter dem Namen des Okkultismus zusammengefaßt hat. Gibt es eine Telepathie, d. h. Übertragung geistiger Eindrücke auf fremde Personen ohne Vermittlung sinnlich wahrnehmbarer Kundgebungen? Gibt es ein räumliches und zeitliches Hellsehen? Gibt es ein Vermögen, entfernte Gegenstände zu bewegen ohne die Vermittlung von Muskelbewegungen? Sind die Ankündigungen eines viele Tagereisen entfernt vorgefallenen Todesfalles ohne die Mitwirkung physikalischer Apparate, ja ohne nachweisliche Beteiligung der Vorgänge, die wir aus den Naturwissenschaften kennen, Illusion oder Wirklichkeit? Es ist sehr leicht, auf Grund eines Dogmas die Möglichkeit und Tatsächlichkeit solcher Vorgänge zu bestreiten. Aber es haben sich so ausgezeichnete Gelehrte, Psychologen, Naturforscher, Juristen usw., nach anfänglicher Leugnung solcher Vorkommnisse auf Grund der einläßlichsten kritischen Prüfung zu ihnen bekannt, daß die alte, bequeme Abfertigung ex cathedra dogmatica nicht mehr zulässig ist. Für die Bibelwissenschaft ist es von allerhöchster Wichtigkeit, was sie von der Glaubensforschung, die ihrerseits wieder auf andere Forschungen zurückgreifen muß, über diese Dinge vernimmt, ob solche Fernwirkungen vorkommen, wie sie zu deuten seien usw. Wer diese Aufgabe leicht nimmt, könnte arge Niederlagen erleiden. Der Theologe darf sicherlich nicht weniger kritisch, aber auch nicht weniger für die Tatsachen empfänglich sein als ein Lombroso, James, Flournoy, Oesterreich, Dessoir, Schrenck-Notzing, Tischner u. a., die den Okkultismus bejahen, oder als ihre nicht weniger zahlreichen Gegner.

Aber gerade je moderner ein theologischer Historiker ist, desto dankbarer wird er der Glaubenswissenschaft sein, wenn sie ihm in diesen

heiklen Fragen zu einem gesicherten Urteil verhilft. Voraussetzung ist dabei, daß der Glaubenstheoretiker selbst nicht nur ein Grübler und Bücherwurm sei[1]), sondern die sogen. okkulten Erscheinungen selbst kritisch zu untersuchen, oder doch die Untersuchungen der Psychiater, Physiker, Juristen u. a. Forscher nachzuprüfen vermöge und mit philosophischer Schärfe die logischen Schlüsse zu ziehen im Stande sei.

So ergibt sich also, daß eine psychologisch, religionsbiologisch und metaphysisch vertiefte Glaubenswissenschaft die biblischen Wissenschaften sehr stark umgestalten muß. Ich bin der festen Zuversicht, daß insbesondere die Tiefenpsychologie der biblischen Pragmatik weit stärkere Impulse geben wird, als irgend eine metaphysische Doktrin es jemals tat. Und zwar wird das Ergebnis in einer Konzentration auf das Zentrum der Religion, auf das Heil und die Heilswirkungen bestehen. So werden auch die biblischen Disziplinen dem unmittelbaren Leben näher gerückt, der fast ganz archäologische Betrieb, dem die lebendige Beziehung und Anwendbarkeit auf die Gegenwart und ihre Not fehlte, nimmt ein Ende; weit höhere Ansprüche werden an die kausale Interpretation gestellt, aber auch das religiöse Verständnis, das Eindringen in den Geist der heiligen Schrift, die Erfassung der religiösen Kräfte und Güter, die im Brunnen der heiligen Schrift unser harren, wird ganz anders als bisher zur Pflicht und zum kostbaren Vorrecht des Historikers. Die Gestalten ferner Vergangenheit werden mit Hilfe der neuen Glaubenswissenschaft zur lebendigsten Gegenwart, weil sie von Ewigkeitskräften durchdrungen sind; die unerbittlich strenge Wissenschaft, die sich durch keine Wünsche und Wertungen den Blick für die Wirklichkeit darf stören lassen, wird selber vom Hauche des Lebens durchströmt, weil sie vom Leben zeugt und das leuchtende Glaubensleben aus den Kerkern entstellender Überlieferung in die Tageshelle klarer Erkenntnis zurückführt.

Da die **Kirchengeschichte** in ihrer bisherigen Ausgestaltung nur eine Fortsetzung der Bibelgeschichte (im weitesten Sinne verstanden) bildet, habe ich nicht mehr viel Neues hinzuzufügen. Ich kann ihr so wenig wie der Bibelwissenschaft meine Bewunderung versagen. In gewisser Hinsicht schätze ich sie sogar höher, denn sie ist weniger in Philologis-

[1]) Die Gefahr dazu ist allerdings besonders für die akademischen Theologen nicht gering. Fast alle werden durch die enorme Opfer verlangende Beschäftigung mit Büchern und Vorlesungen vom wirklichen Leben abgedrängt. Dies ist auch der hauptsächlichste Grund, weshalb ich mir angetragene Ordinariate für systematische Theologie und Philosophie ablehnte.

mus und Einleitungsfragen verstrickt und hat schon wegen der Fülle ihres Stoffes weniger Zeit gefunden, dem Wachsen des palästinensischen Grases zu lauschen. Die neue Glaubenslehre wird wünschen, daß die Kirchengeschichte weltlicher und theologischer zugleich würde. Weltlicher, sofern die Zusammenhänge des religiösen Lebens mit den kulturellen und sozialen Tatsachen, auch den ökonomischen, besser berücksichtigt werden, und theologischer, indem der Entwicklungsprozeß des Glaubens, seine Abhängigkeit und seine Wirksamkeit, noch mehr ins Zentrum tritt.

Die gänzliche Umarbeitung der Kirchengeschichte wird, wenn einmal der Kausalsinn in der Theologie unter dem Einfluß der neuen Glaubenslehre erstarkt ist, nicht ausbleiben. Sie wird aber auch in einer Richtung fortschreiten müssen: Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart rücken mehr in den Vordergrund, denn sie werden leichter verständlich. Heute stehen wir vor der erstaunlichen Tatsache, daß die angesehenste und neueste Kirchengeschichte, diejenige von Karl Müller[1], im 17. (!) Jahrhundert stecken bleibt. Ich sehe nicht ein, weshalb der Historiker sich diesen Schein völliger Hilflosigkeit gegenüber den Erscheinungen der näheren Vergangenheit geben soll. Ist es nicht ganz besonders interessant, die Strömungen der Gegenwart zu bearbeiten? Wer die Introversionserscheinungen kennt und ihre Gesetze weiß, wundert sich gar nicht über die allgemeine Schwenkung zur Orthodoxie, zum Chiliasmus, zur Mystik und Anthroposophie. Daß die schrecklichen Zeitverhältnisse in die Introversion treiben, ist keineswegs verwunderlich, und daß es dabei ohne Regressionen in frühere Vorstellungen, in angst- und zwangsneurotische Äußerungen der Religion nicht abgehen kann, ist selbstverständlich. Sogar die Sehnsucht nach dem Bischof als geistlichem Vatersurrogat an Stelle des vorwiegend oder ganz politischen Vaterersatzes, setzt keinen Kenner der Introversionsgesetze in Verwunderung. Es wäre gewiß ein großes Glück, wenn man der Kirchengeschichte solche Kenntnisse entnehmen dürfte; dann wäre man auch über die zu treffenden Maßregeln besser beraten, als es in unserer von dunkeln Instinkten, unverstandenen Bedürfnissen getriebenen und ihrer wahren, gottgesetzten Bestimmung so wenig kundigen Zeit der Fall ist.

Am meisten umlernen muß selbstverständlich die **Dogmengeschichte**, diese von den Studenten gehaßte, von den Pfarrern gemiedene Disziplin, die an Gähnen und Examenluft erinnert. O diese schrecklichen -ismen und -aner, mit denen man sich herumschlagen muß, bis sie an ihr ge-

---

[1]) Karl Müller, Kirchengeschichte, II. Bd., 2. Hälfte, Tübingen 1919.

ziemendes Plätzlein im vollgestopften Theologenhirn gekrochen sind, um nach bestandener Prüfung schleunigst wieder auszureißen! Woher kommt es, daß weder die philosophisch, noch die historisch begabten Köpfe diesem Fache Geschmack abgewinnen können? Liegt es am Stoff? Oder an seiner üblichen Verarbeitung? Ich glaube, an beidem! Denn was wir wissen müssen, ist doch die Vorgeschichte unserer Frömmigkeit, nicht nur diejenige der alten Dogmen, welche die Mutter Kirche ins Leben setzte, bis sie, alt geworden, diese Tätigkeit endlich einstellte. Eine solche Frömmigkeitsgeschichte wäre gewiß packend und spannend, lehrreich im höchsten Grade, besonders wenn sie nicht nur auf die offizielle Massenreligion, sondern auch auf das Glaubensleben der großen Glaubenshelden Bezug nähme, sogar auf solche, die nicht von der Aureole hervorragender Kirchlichkeit umflossen wären. Die Dogmengeschichte eines Harnack, Loofs u. a. halte ich bei aller Anerkennung der in ihnen gemalten glänzenden Einzelbilder für ein unzulängliches Gebilde, weil sie den Schein erweckt, es gebe eine Geschichte der Dogmen, abgelöst vom übrigen Weltgeschehen. Den Hegelianern mag man verzeihen, daß sie in den Dogmen eine Art von Lebewesen sahen, die im dialektischen Dreivierteltakt sich selbst fortbewegten, fortpflanzten und eine Art Republik für sich bildeten, oder einen Dogmenstaat mit eigener Gesetzmäßigkeit und Machtvollkommenheit. Heute aber ist der Glaube an diese immanente Lebenskraft der Dogmen zusammengebrochen, und dennoch gibt es eine Dogmengeschichte, die die Dogmen von der kulturellen, politischen und sozialen Gesamtentwicklung isoliert und lauter Fassaden neben einanderstellt, ohne zu verraten, was dahinter steckt, wobei erst noch die eine Fassade möglichst aus der anderen erklärt werden soll. So erhalten wir zwar allerdings manches meisterhaft gemalte Bild, aber es ist eben nur Darstellung eines äußeren Aspektes, vielleicht genügend für einen Oberflächenpsychologen, der gewöhnt ist, auf Erklärung der tieferen Kausalbeziehungen zu verzichten oder sie nur im nächstliegenden Vordergrund zu suchen. Die tiefer schürfende Glaubenswissenschaft gibt sich mit einer derartigen fiktiven Darstellung nicht zufrieden. Sie hütet sich auch wohl vor dem Fehler, aus den Dogmen die zugehörige Frömmigkeit verstehen zu wollen. Ein Hutterus und ein Johannes Sebastian Bach mögen dieselbe Dogmatik anerkennen; dennoch ist ihre Frömmigkeit sehr verschieden. So wird die von uns gewünschte Frömmigkeitsgeschichte organisch mit der Kirchengeschichte verbunden und kann nur als weiter ausgebauter Zweig von ihr verstanden werden. Aber eine Riesenarbeit ist zu erledigen, bevor ein solches Unternehmen ausgeführt werden kann.

Wir kommen endlich noch auf die **Praktische Theologie** zu sprechen. Sie stund in einem merkwürdigen Verhältnis zur übrigen Theologie. Die ausführlichen historischen Einleitungen mußten ihr die Vorgeschichte der einzelnen technischen Disziplinen, die in ihr zu behandeln sind, verschaffen, und die biblischen und dogmatischen Fächer lieferten ihr den Stoff, den es galt, der Gemeinde zu übermitteln. Aber daß die Praxis der Theologie selber Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein solle, wurde nicht beachtet. Man ließ die Erfahrung, den gesunden Menschenverstand, reden. Wir werden prüfen, was dabei herauskam.

Wie sehr indessen schon die traditionelle Dogmatik die „Praktische Theologie" beeinflußte, zeigt schon ihre Begriffsbestimmung. Schleiermacher bestimmt sie als „Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist" (Kurze Darstellung des theol. Studiums, § 5f.). Achelis definiert: „Die Praktische Theologie beschreibt die notwendigen Lebensbetrachtungen der Kirche Jesu Christi[1]." Niebergall gibt seinem in mancher Hinsicht sehr wertvollen Werke „Praktische Theologie" den Untertitel: „Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung." Da hätten wir ja glücklich wieder das Kircheninteresse! Nicht daß der Einzelne als solcher die Lebenskräfte der Religion gewinne und aus der Gemeinsamkeit des Glaubens eine Gemeinde Christi erwachse, ist das vornehmste Ziel, sondern es wird eine Gemeinde vorausgesetzt, die nun das Nötige besorgen soll. Damit wird die autonome Glaubenslehre, die nicht Klerikern, sondern freien Forschern anvertraut ist, aufräumen. Eine wahrhaft freie theologische Disziplin kann unmöglich bloß konfessionell sein, wie es die kirchliche Praktische Theologie notwendig sein muß. Daß die einzelnen Menschen mit dem Geiste Jesu Christi erfüllt werden, ist jener von autonomer Glaubenswissenschaft befruchteten praktischen Theologie das weitaus Wichtigste. Ob ein schön geregeltes, stramm ausgebautes Kirchenwesen erwachse, ist ihr weit weniger bedeutsam. Jedenfalls ist es nur Mittel zum Zwecke christlicher Lebensentfaltung. Jesus wollte auch nicht eine Kirche gründen, vielmehr hat er auf Kirchenbildung ganz verzichtet und erhielt dafür von unseren praktischen Theologen eigentlich eine ungenügende Zensur. Ist das Heil aller einzelnen Seelen nach dem Ergebnis der Glaubenslehre aber das, worauf es zumeist ankommt, so liegt das Ziel des seelsorgerlichen Wirkens in Predigt, Jugendunterricht und Einzelseelsorge eben

[1] Achelis, Prakt. Theologie (Grundriß der theol. Wissenschaften) S. 1: „Nicht mehr und nicht weniger als die Gemeinde soll im Mittelpunkt stehen."

in der Beihilfe zu einer gesunden Frömmigkeit. Nun aber kann es eine christliche Frömmigkeit nur dann geben, wenn die Einzelseele in dienender Liebe mit der Menschheit verbunden ist. Aber diese Stellung geht vom Einzelnen aus; nicht vom Gebot einer Kirche, sondern vom Gebote Gottes. Nur soweit diese soziale Frömmigkeit, die vom Christentum nicht abgesondert werden kann, durch die Kirche gefördert wird, ist diese von Wert und Bedeutung. Und die von der Praktischen Theologie anzustrebende Gemeinschaft ist keineswegs nur die Kirche, d. h. diese oder jene Organisation gleichgesinnter Frommer, sondern die ecclesia invisibilis, die communio sanctorum, die über alle Konfessionen hinausgeht, weit wie das Gottesreich, beschränkt einzig durch die Grenzen der Menschheit. Zunächst aber muß der Einzelne gewonnen werden. Man kann der Kirche und Gemeinde kaum schwerer schaden, als indem man sie als Ziel wie der theoretischen, so auch der praktischen Theologie hinstellt.

Indem die von den Bedürfnissen der Gegenwart geforderte Glaubenswissenschaft das Kirchenideal und das Kirchensubjekt der vorherrschenden Praktischen Theologie zurückstellt und das Leben des Einzelnen im Vatergott Jesu als das Wichtigste erklärt, tritt die **Seelsorge am Einzelnen** in den Brennpunkt des Interesses. Bis jetzt war dieser Teil von der Theologie schmählich vernachlässigt. Wir müssen geradezu sagen, daß wissenschaftliche Bearbeitung dieser seelsorgerlichen Praxis ganz undenkbar schien. Man ließ es nicht an nützlichen Winken fehlen, z. B. daß die Stunden 11—12 und 4—5 Uhr die rechte Zeit für Krankenbesuche seien (Römer bei Niebergall II. 396), allein sie entsprangen der praktischen Erfahrung, und was man von den Kathedern hörte, sofern der Dozent kein gründlich erfahrener Praktiker war, verdiente nach viel gehörter Klage eher den Namen der „unpraktischen Theologie". Damit will ich gar nicht leugnen, daß es daneben durchaus anerkennenswerte Anleitung zur Seelsorge gab, nur hatte sie mit Wissenschaft wenig oder gar nichts zu tun.

Dank der postulierten Glaubenswissenschaft hat sich der Blick für die Behandlung seelsorgerlicher Aufgaben ungemein geschärft. Dies hängt auch damit zusammen, daß jene Glaubenswissenschaft selbst in ihrem tiefenpsychologischen Teil aus der Praxis erwachsen ist. Da sie uns die Gesetze der Religionsbildung und -mißbildung kennen lehrte, verstehen wir die Natur der Glaubensstörungen viel richtiger, als es früher möglich war. Wir suchen ihre Ursachen an einem ganz anderen Orte als zuvor und trachten, den einzelnen Defekt in seiner Zugehörigkeit zum

Gesamtleben jener Persönlichkeit zu verstehen. Begegnet uns z. B. ein Mystiker im strengeren Sinne des Wortes, ein Mensch, der sich vor der Welt verschließt und in sich allein Gott sucht, so suchen wir auf, wo sein auf die Außenwelt gerichteter Lebenswille zurückgedrängt wurde, sodaß jene Introversion eintrat, die innerhalb der Religion zur Mystik, auf dem Boden der Metaphysik zum Solipsismus und auf dem der Malerei zum extremen Expressionismus drängt. Oder wenn wir es mit einem zu tun haben, der von Gott als dem himmlischen Vater nichts wissen will, so ergründen wir seine vielleicht dem Bewußtsein verborgene, sich aber in mancherlei Symptomen manifestierende unbewußte Ablehnung des Vaters. Oder bei leidenschaftlicher Marienminne fahnden wir nach dem Konflikt mit der Mutter oder der Geliebten, für welche Maria einen Ersatz zu bilden pflegt, mit dem Triebleben, Freundschaftsbedürfnis usw.

Die glaubenswissenschaftliche Kenntnis der Gesetze des religiösen Prozesses führt nun auch zu einer ganz anderen Behandlung religiöser Anomalien. Bisher stellte man auf das belehrende Wort ab. Man suchte gemäß der alten rationalistischen Psychologie durch biblische und dogmatische Beweisführung zu belehren und zu bekehren. Die Erfolge waren allerdings betrübend klein. Die einleuchtendsten Beweise verfingen nicht, wo man einen im Übrigen intelligenten, vielleicht sogar ungewöhnlich gescheiten Menschen von seinen bizarren religiösen Vorstellungen abbringen wollte. Jeder Pfarrer hat dies unzähligemale erfahren, wenn er überhaupt eine ausgiebige Seelsorge ausübt, was lange nicht bei allen protestantischen Gemeindehirten der Fall ist. Dabei kommt dem, der nur die alte Bewußtseinspsychologie kennt, der Pastorand, der auf sonnenklare Beweise nicht hören will, in diesem Stücke als dumm vor, oder man kommt sich selber dumm vor, weil man nicht einmal genug pädagogisches Geschick hat, dem an theologischer Bildung doch viel tiefer stehenden Menschen eine bessere Einsicht zu verschaffen.

Von der richtigen Glaubenslehre beraten, erkennen wir den Grund jener Mißerfolge: Wir bearbeiteten die Vernunft, wo sie es doch gar nicht war, die jene religiösen Mißbildungen hervorbrachte. Wir wandten uns direkt an die bewußten Vorstellungen, während das religiöse Erlebnis vom Unbewußten diktiert war. Wir haben mit einem Spiegelbilde gefochten und den wahren Gegner in seinem unterirdischen Stüblein sitzen und uns verspotten lassen.

Daher hütet sich der praktische Theolog, der sich von der fortgeschrittenen Glaubenswissenschaft unterrichten ließ, vor dieser blamabeln Kraftverschwendung und bedient sich vielmehr zuerst des Weges, der

allein die Kammern des Unbewußten befriedigend erschließt und eine Neugewinnung der dem Bewußtsein entzogenen Seelenkräfte gestattet. Es ist die analytische Tiefenpsychologie, von der ich rede. Diese Methode nun ist eine wissenschaftliche, sofern sie ein gründliches und ausgedehntes theoretisches Wissen erfordert. Aber dieses Wissen ist auf die praktische Arbeit abgezweckt, und so ersteht eine wirklich praktische Theologie, nämlich eine harmonische Verbindung von Wissenschaft und Leben, eine wissenschaftlich geleitete pastorale Praxis und eine Wissenschaft vom pastoralen Wirken.

Durch vieljährige Erfahrung und durch das Zeugnis analysierender Kollegen fühle ich mich zu dem Urteil gedrängt, daß der Fortschritt, den diese Befruchtung des seelsorgerlichen Tuns durch die neue Erfassung des Glaubenslebens ermöglicht, ein ganz gewaltiger ist. Eine große Menge von Fällen, die der Seelsorge dringend bedürfen, den alten Methoden aber widerstunden, lassen sich nun dem erfreulichen Ziele zuführen. Hunderte von Menschen, die in ihren religiösen Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen, oder im Versagen normaler religiöser Gedanken, Gemütsregungen und Willensregungen das Opfer beklagenswerter subliminaler Verwicklungen und Hemmungen waren, wurden aus ihrer Notlage erlöst. Ich konnte berichten von allen möglichen religiösen Halluzinationen, die ich untersuchte (Erscheinungen Gottes, Jesu, der Maria, des himmlischen Jerusalems, des Teufels usw.), von Eingebungen, von phantastischen Gottesvorstellungen, die als Gewißheiten charakterisiert waren, von seltsamen Verstärkungen oder Verlusten des religiösen Gefühls bei gewissen äußeren Umständen, deren Zusammenhang mit dem religiösen Gefühl für die Bewußtseinspsychologie unergründlich gewesen wäre, von krankhaftem Sünden- und Schuldgefühl, von zermalmendem Schuldgefühl bei sittlich indifferenten Anlässen, von Angst vor der Hölle, von pathologischer Angst, die Sünde wider den heiligen Geist begangen zu haben, von unwiderstehlichem Zwang, Katholik zu werden trotz Ablehnung des katholischen Dogmas, von Zwang, in eine überspannte Sekte einzutreten bei sonst klarem Verstand usw. Ich erinnere an zahllose religiöse und sittliche Erscheinungen, die wir unter keinen Umständen als krankhaft dem Arzte zuweisen, wie: Vorliebe für das Buch Daniel oder die Apokalypse des Johannes, Unbefriedigung im Leben trotz bevorzugter äußerer Stellung, Neigung zu nörgeln und zu querulieren, rätselhaften Haß gegen einzelne harmlose Menschen, die sich in keiner Weise vergingen, Aufregung unter gewissen Umständen, die an sich keinen Grund zur Erregung enthalten, Verlust der Menschen-

liebe, spontane Traurigkeit ohne sichtlichen Anlaß, zehrende Heimwehstimmung, Konzentration aller religiösen Interessen auf das Jenseits oder den nahen Weltuntergang, religiösen Quietismus mit Aufsaugung aller Aktivität, Fanatismus für oder gegen gewisse, meistens als unerheblich betrachtete religiöse Ansichten, z. B. die Präexistenz. Wenn jemand findet, daß einige dieser Beispiele vielleicht doch noch auf Krankheit schließen lassen, so möchte ich darüber nicht mit ihm rechten, obschon ich den Begriff der Krankheit nicht gern zu weit ausdehne. Aber ich möchte mich auf das Zeugnis eines erfahrenen Kollegen berufen, der mir versicherte: „Diejenigen die in eigener Sache meine Seelsorge in Anspruch nahmen, hatten fast alle mehr oder weniger einen Stich ins Abnorme.“ Auch dies geht mir zu weit, aber das Wort ist nicht aus der Luft gegriffen.

Mehrere Pfarrer haben mir gestanden, daß die neue Methode ihnen die Seelsorge wieder lieb gemacht habe. Wenn ich meine Pastoration einst und jetzt vergleiche, so muß auch ich bekennen, daß die Bekanntschaft mit der neuen Religionspsychologie in meinem seelsorgerlichen Wirken einen gewaltigen Umschwung hervorgebracht hat, und daß ich Gott für die neuen Erkenntnisse nicht genug danken kann. Ich bin gewiß, daß die protestantischen Pfarrer eine unvergleichlich viel intensivere, im höchsten Grade segensreiche Seelsorge ausüben könnten, wenn die durch unsere Ausführungen als notwendig hingestellte Glaubenslehre sich durchzusetzen imstande wäre.

Wie sehr auch Predigt und Jugendunterricht durch die autonome Wissenschaft vom christlichen Glaubensleben befruchtet würden, kann wegen der Kürze der Zeit nicht näher beleuchtet werden. Aber es versteht sich von selbst, daß ein vertieftes Verständnis der religiösen Kräfte und Gesetze auch da mächtig nachwirken müßte.

Wir sind am Schlusse angelangt. Daß die aus den Banden des Intellektualismus und der Ekklesiastik erlöste, durch die moderne Tiefenpsychologie zu einem neuen kausalen Verständnis befähigte, auf das Glaubensleben konzentrierte, aber auch die weiten Ursachen und Wirkungen berücksichtigende Glaubenswissenschaft von gewaltiger Tragweite für die übrigen theologischen Fächer sein müßte, glaube ich nachgewiesen zu haben. Daß durch eine solche Beschäftigung mit dem lebendigen Glauben für die gesamte religiöse Kultur Großes geleistet werden könnte, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen. Aber vergessen wir nicht: Die großen religiösen Neuerungen sind nie durch bloß theologische Reformationen entstanden, sondern durch eine neue Ausgießung des göttlichen Geistes

selbst. Die Glaubenswissenschaft ist nur das Gefäß, dem wir den heiligen Inhalt des Glaubens anvertrauen, nicht der labende, nährende Inhalt selbst. Darum zeugt es auch von geringem Denken, von der Universität, die doch lediglich Wissenschaft treibt, zu erwarten, daß sie fertige Verwalter des Pfarramtes, das so viele unwissenschaftliche Leistungen auferlegt, heranbilde. Es ist auch eine Verkennung des Wesens der Wissenschaft, zu verlangen, daß sie an sich erbaulich sei. Rickert sagt in seiner geistvollen „Philosophie des Lebens", die hart mit denen ins Gericht geht, die Erlebnis und Wissenschaft in dieselbe Pfanne werfen und zu einem ungenießbaren Ragout zerkochen: „Nie wird das Leben weise, und nie wird die Weisheit lebendig werden[1])." Ähnlich werden wir sagen: Nie wird die Glaubenslehre erbaulich, und nie wird die Frömmigkeit selber Glaubenswissenschaft werden. Wer zu den Füßen eines Jeremia, Paulus, vor allem aber eines Jesus sitzt, wer die Großtaten Gottes im Weltgeschehen und in Erfahrungen seiner Seele wahrnimmt, wer durch alle soziale Not und alle politische Verwirrung den Ruf der barmherzigen Liebe und fordernden Gerechtigkeit Gottes mit innerem Beben hört, wer die aus Angst und Knechtschaft erlösende unendliche Gnade erfährt, findet mehr Erbauung, als wer dem Herrn Professor X oder Y lauscht. Und so muß es sein. Wenn nur die Glaubenswissenschaft ihr Amt durch scharfes, klares, freies Denken und durch sehnsüchtiges Erfassen ihres heiligen Gegenstandes, des lebendigen Christus, vollzieht, so ist sie eine rechtschaffene Dienerin Gottes, Jesu Christi und der Menschen. Mag sie auf die Würde einer Königin der theologischen Wissenschaften verzichten, so wird sie doch in ihrer nüchternen Weise helfen, die Erkenntnis zu fördern und Seelen für das Gottesreich zu gewinnen.

[1]) Rickert, Die Philosophie des Lebens S. 194.

Huberi & Co / G·m·b·H
Göttingen

selbst. Die Glaubenswissenschaft ist nur das Gefäß, dem wir den heiligen Inhalt des Glaubens anvertrauen, nicht der labende, nährende Inhalt selbst. Darum zeugt es auch von geringem Denken, von der Universität, die doch lediglich Wissenschaft treibt, zu erwarten, daß sie fertige Verwalter des Pfarramtes, das so viele unwissenschaftliche Leistungen auferlegt, heranbilde. Es ist auch eine Verkennung des Wesens der Wissenschaft, zu verlangen, daß sie an sich erbaulich sei. Rickert sagt in seiner geistvollen „Philosophie des Lebens", die hart mit denen ins Gericht geht, die Erlebnis und Wissenschaft in dieselbe Pfanne werfen und zu einem ungenießbaren Ragout zerkochen: „Nie wird das Leben weise, und nie wird die Weisheit lebendig werden[1]." Ähnlich werden wir sagen: Nie wird die Glaubenslehre erbaulich, und nie wird die Frömmigkeit selber Glaubenswissenschaft werden. Wer zu den Füßen eines Jeremia, Paulus, vor allem aber eines Jesus sitzt, wer die Großtaten Gottes im Weltgeschehen und in Erfahrungen seiner Seele wahrnimmt, wer durch alle soziale Not und alle politische Verwirrung den Ruf der barmherzigen Liebe und fordernden Gerechtigkeit Gottes mit innerem Beben hört, wer die aus Angst und Knechtschaft erlösende unendliche Gnade erfährt, findet mehr Erbauung, als wer dem Herrn Professor X oder Y lauscht. Und so muß es sein. Wenn nur die Glaubenswissenschaft ihr Amt durch scharfes, klares, freies Denken und durch sehnsüchtiges Erfassen ihres heiligen Gegenstandes, des lebendigen Christus, vollzieht, so ist sie eine rechtschaffene Dienerin Gottes, Jesu Christi und der Menschen. Mag sie auf die Würde einer Königin der theologischen Wissenschaften verzichten, so wird sie doch in ihrer nüchternen Weise helfen, die Erkenntnis zu fördern und Seelen für das Gottesreich zu gewinnen.

---

[1]) Rickert, Die Philosophie des Lebens S. 194.

Huber & Co. G. m. b. H.
Göttingen

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen